Widmung:
Für Jane Coleman und Dan Chodorkoff
und zum Gedenken an Zeitel Kaluskaya (1860 – 1930), meine Großmutter,
die mich aufzog und mir eine längst vergangene Welt zeigte.

Deutsche Erstausgabe
Juli 1996
Trotzdem ★ Verlag
Postfach 1159, 71117 Grafena
Originalausgabe:
The Rise of Urbanization an
Sierra Club Books, San Fran
(ohne das Nachwort zum Fö
Derzeit lieferbar:
Urbanization without Cities
Black Rose Books, Montré
From Urbanization to Citie
Cassell, London und New
Übersetzung: Helmut Rich
Umschlaggestaltung: Kai
Satzarbeiten: Donna Kidd
Herstellung und Finish: F
für Majuskel SatzProduk
Druck und Bindung: WB
Einband: Pötzl Offsetdru

ISBN: 3-922209-67-X

INHALT

EINFÜHRUNG

Schon in biblischen Zeiten gab die Stadt ein beliebtes Feindbild ab, und daran hat sich bis heute nichts geändert. Viele erblickten in ihr nur einen schwärenden Wundherd moralischer Verderbtheit; abwechselnd wurde sie als häßlicher Mehltau über einer angeblich unverdorbenen Naturlandschaft angeprangert, als sündhafte Verkörperung einer aggressiven und herrschsüchtigen menschlichen Natur, oder gar als als „männlicher Vergewaltiger" einer fürsorglichen Mutter Erde und „ihrer" braven Kinder: der Ureinwohner und der Tiere. Aber ich will die metaphorischen, oft genug geradezu nebelhaften Auswüchse derartiger antistädtischer Ressentiments hier beiseitelassen. Viel mehr spricht für eine Stadtfeindschaft, die in den modernen, sich überall ausbreitenden, formlosen städtischen Zusammenballungen die Quellen von Orientierungslosigkeit, Angst, Selbstsucht und einer Unzahl von Umweltgefahren erblickt. Ich bezeichne dieses unaufhaltsam wachsende und alles überwuchernde Phänomen, das wir so leichthin mit der Stadt an sich gleichsetzen, mit dem Wort „Verstädterung" – und es kann den menschlichen Geist ebenso vergiften wie die Integrität einer Naturregion.

Was also ist eine Stadt? Und sind die Menschen, die in den städtischen Agglomerationen unserer Tage wie in einer Falle gefangen sind, wirkliche Bürger?

Die Agonie der Stadt will über diese Fragen nachdenken und sie mit einer Hoffnung versehen. Ich will mitnichten in den Chor der Stadt-Ankläger einstimmen; vielmehr möchte ich den ungeheuren Wert der – großen oder kleinen – Stadt als einer bemerkenswerten Schöpfung des Menschen untersuchen. Beim Versuch, auf die obigen Fragen eine Antwort zu finden, habe ich den geschichtlichen Ursprung der Städte, ihre Rolle bei der Formung der Menschheit als neuartiger kreativer Spezies und ihre Verheißung eines Freiraums für ein neues politisches und gesellschaftliches Leben untersucht. Ich habe untersucht, wie die Stadt entstanden und welche Erscheinungsformen sie im Laufe der Zeit angenommen hat, wann und wie sie mehr war als ein bloßes Markt- oder Produktionszentrum, und durch welche Interaktionen die Bewohner einer Stadt das ausbildeten, was der große römische Denker Cicero die „zweite Natur" nannte, d.h. eine „Natur" von Menschenhand, die im Gleichgewicht mit jener „ersten Natur" existieren konnte, die wir gemeinhin als die natürliche Umwelt bezeichnen. Mein Augenmerk richtet sich daher mindestens ebensosehr auf die Bürger einer Stadt wie auf die Stadt selbst; stellten doch die am besten entwickelten Städte ethische menschliche Einheiten dar, sittliche wie sozioökonomische Gemeinschaften, und nicht nur Zusammenballungen bestimmter Strukturen, die

keinem anderen Zweck dienten, als Güter und Dienstleistungen für namenlose Bewohner bereitzustellen.

Ich möchte die Stadt in einem besseren Licht erscheinen lassen; ich möchte sie nicht als eine Zersetzungserscheinung analysieren, sondern als eine unverwechselbar menschliche ethische und ökologische Gemeinschaft, deren Mitglieder vielfach das Gleichgewicht mit der Natur wahrten und Institutionen schufen, welche den Blick der Menschen für ihr eigenes Selbst schärften, die Rationalität förderten, eine weltlich orientierte Kultur ins Leben riefen, die Individualität stärkten und Formen institutioneller Freiheit etablierten. Wenn ich dabei so häufig auf die bäuerliche Lebenswelt zu sprechen komme, so ist das auch als Bezug auf die Natur selbst zu verstehen. Bürgerliche Partizipation entspricht – als gesellschaftliches Pendant – der biologischen Gegenseitigkeit, bürgerliches Engagement der Rollenverteilung der Lebensformen in den natürlichen Ökogemeinschaften, Sozialgeschichte der Naturgeschichte. Mit dem Wort „Pedant" will ich allerdings nicht sagen, daß Partizipation, Bürgertugend und Sozialgeschichte auf natürliche Gegenseitigkeit,

Ökogemeinschaften und biologische Evolution reduziert werden können; die Unterschiede zwischen diesen Begriffen sind viel zu groß, als daß sie kongruent sein könnten. Aber dies ist eine philosophische Frage, die ich in einer breit angelegten Diskussion der Ersten und Zweiten Natur in meinem Buch *The Philosophy of Social Ecology* (Montreal: Black Rose Books, 1990) behandelt habe. Hier mag es genügen, das Ziel des vorliegenden Buches zu nennen: für die Stadt und den Bürger eine neue Definition im Sinne der Sozialökologie zu finden. Damit verbindet sich für mich die Hoffnung, Menschen mit Gespür für Umwelt und Gesellschaft möchten verstehen lernen, was Stadt und Bürgerwesen einmal waren, und somit besser verstehen, was sie in einer freien, rationalen und ökologischen Gesellschaft sein könnten.

Die Antworten auf die Frage, was eine Stadt ausmache, kreisen häufig nur um geographische und demographische Begriffe; die Stadt wird als ein Stück Erdoberfläche angesehen, auf dem eine dicht gedrängte, eng verzahnte Gesamtheit von Menschen wohnt. Diese weitgehend quantitativ orientierte Definition gilt seit langem. Sie liefert auch das gängigste Prestigemerkmal beim Vergleich der großen Städte untereinander und zwischen Stadt und Dorf. Traditionell gilt die jeweils größere Stadt auch als die kulturell und wirtschaftlich bessere. Man bedenke etwa, daß vor Jahren bei Volkszählungen in den USA Orte mit mehr als 5000 Einwohnern als städtisch galten, die übrigen aber als ländlich. In den letzten Jahren haben sich die Kriterien dafür, wo die Stadt anfängt, eine zu sein, auch nur quantitativ verändert. Selbst das [englische] Wort *city* hat sich in eine

Art gesellschaftlichen Euphemismus verwandelt, der eigentlich in einer fernen Vergangenheit wurzelt. Heutzutage sprechen die amerikanischen Statistiker und auch zahlreiche Urbanisten lieber von der Standard Metropolitan Statistical Area (SMSA) – das ist eine ausgedehnte, dicht bevölkerte Region, meist mit Millionen von Bewohnern. Die Realität ist die, daß die Städte durch so riesige Gebilde ersetzt werden, daß sie ihre Konturen, ihr spezifisches Wesen und ihre Einmaligkeit einbüßen. Viele der heutigen städtischen Ballungsräume haben mehr Bewohner als manches Land vor hundert Jahren, sie unterscheiden sich also in vieler Hinsicht kaum noch von kleinen Nationalstaaten.

Meine eigene Definition einer Stadt läßt sich nicht auf eine einzige Eigenschaft reduzieren. Ebenso wie ich Rationalität, Wissenschaft und Technik durch ihre jeweilige Geschichte definiere, so betrachte ich auch die Stadt als die Geschichte der Stadt. Das heißt, ich betrachte die Stadt als die kumulative Entwicklung – oder Dialektik – bestimmter wesentlicher gesellschaftlicher Möglichkeiten, als die Phasen ihres Entstehens, ihrer Traditionen, ihrer Kultur und alles dessen, was das Zusammenleben ihrer Menschen kennzeichnet. Am allerwenigsten sehe ich in der Stadtwerdung – wie man die Geschichte der Stadt auch prozessual benennt – ein bloßes „Raumsystem"; in dieser Wortprägung Henri Lefebvres wird aus dem geometrischen Terminus Raum eine quasimystische Kategorie sozialer, ökonomischer und kultureller Beziehungen. Ich denke, solche Beziehungen könnte man auch direkt untersuchen, ohne zu den verwickelten „Dekodierungen" greifen zu müssen, die in die Arbeiten bestimmter Postmoderner und Neomarxisten Eingang gefunden haben. Weder einfache Definitionen über Eigenschaften noch eher mystische postmodernistische Verrenkungen können mir ein Wissen darüber vermitteln, wie die großen Städte und ihre Ahnen, also jene Dörfer, Tempel, Kleinstädte entstanden sind, wie sie sich entwickelten, oder wie es in ihnen aussehen müßte, damit sie in einer freien und rationalen Gesellschaft ihr volles Potential realisieren können.

Ich behaupte, daß sich die Stadt der Frühzeit nur definieren läßt, wenn man in der Stadt zunächst einen schöpferischen Bruch der Menschen mit ihrem weitgehend biologischen Erbteil erkennt, ja die „Metamorphose" dieses biologischen Erbes zu einer neuen, gesellschaftlichen Evolutionsweise. Die Stadt war anfänglich der eigentliche Schauplatz für den Wandel der Merkmale, nach denen die Menschen sich zusammenschlossen und ihren Umgang miteinander gestalteten, von biologischen Determinanten wie etwa Verwandtschaft hin zu eindeutig sozialen wie etwa Nachbarschaft. Gleichermaßen war sie ein Schauplatz für die Herausbildung zunehmend säkular orientierter Institutionen, oft auch für schlagartige Neuerungen in den kulturellen Beziehungen, schließlich für eine Ausbreitung bestimmter wirtschaftlicher Aktivitäten über den zuvor

bezeichne. Denn – wie schon die Griechen scharfsinnig erkannten – auch Bürgertum ist ein Prozeß, durch welchen Menschen persönlich und gesellschaftlich zu aktiv Beteiligten an den Belangen ihrer Gemeinschaft umgeformt werden. Wie dieses Buch immer wieder hervorhebt, sind die Bewohner unserer heutigen Städte weit davon entfernt, den hohen und so eindeutig am Menschen orientierten Anforderungen zu genügen, die die Hellenen an ihre Bürger stellten. Wir müssen den Begriff „Bürger" wieder mit diesem Inhalt füllen und gleichzeitig dafür sorgen, daß durch entsprechende persönliche und gesellschaftliche Bildung, oder paideia, aus Städtern solche Bürger werden.

Es ist die Vernunft, die uns vor diese hohe bürgerliche und ethische Aufgabe stellt: wir müssen Netzwerke neuer Städte im menschlichen Maß schaffen, ein neues Bürgertum, politische Institutionen für direkte Demokratie, überhaupt einen eminent ausgeweiteten Freiheitsbegriff. Die Städte, mit denen ich mich in diesem Buch beschäftige, haben in unterschiedlichem Grade diesem Auftrag genügt und das Ideal freien Bürgertums wachgehalten. Es waren Stadtkulturen, deren Vorstellungen von Gemeinsinn so intuitiv und häufig naiv waren, daß sie feindseligen Kräften leicht unterliegen konnten; oder es waren Denker, die (immer wieder in revolutionären Situationen) in ihren Köpfen entwarfen, was eigentlich um sie herum Wirklichkeit hätte werden sollen – leider vergeblich.

Bei dem Wort Netzwerk denke ich nicht an adhoc-Kontakte, provisorische Vereinbarungen, Verträge, oder zeitweilige Bündnisse zwischen Städten, auch wenn es diese – meist sehr kurzlebigen – Verbindungen zahlreich genug gegeben hat. Vielmehr beziehe ich mich dabei auf etwas, das seit langem ein theoretisches Ideal darstellt, gelegentlich aber auch eindrucksvoll das Leben von Stadtgemeinden ganz real bestimmt hat: auf Föderationen. Ich kann nicht genug betonen, wie untrennbar die föderalistische Assoziation von Städten mit der Entwicklung einer freien, ökologisch orientierten Gesellschaft verknüpft ist. Denn der „Lokalismus" im Sinne einer praktisch autarken Ortsgemeinde und des Erzielens einer „Selbstversorgung" – zur Zeit in der Ökologiebewegung sehr populär – kann leicht in bornierte negative Haltungen wie Rassismus, kulturelle Isolation und stagnierenden Traditionalismus münden. Wenn die Gemeinden nur lokal beschränkt verstanden würden, wären sie nicht weniger rückschrittlich als der autoritäre Nationalstaat.

Der Föderalismus ist ausdrücklich nicht „lokalistisch", sondern vielmehr integrativ, wie ich im Anhang zu diesem Buch ausführe. Er stützt sich auf die gegenseitige Verpflichtung föderierter Gemeinden, kollidierende Ansprüche juristisch zu regeln, gemeinsame Aktionen zu koordinieren und die Gemeindepolitik so umzusetzen, daß die Rechte der Bevölkerungsmehrheit nicht verletzt werden. Zwar sollte bei Entscheidungen dem Konsensprinzip wo irgend

möglich der Vorzug gegeben werden; doch kann dies nicht heißen, daß nicht auch das Mehrheitsprinzip zum Zuge kommen darf, wenn andernfalls die Föderation von einigen wenigen auf Kosten der vielen tyrannisiert zu werden droht. Außerdem genügt es für eine Föderation nicht, mit Mehrheitsentscheidungen zu funktionieren; um erfolgreich zu sein, muß sie vor allem das Recht der höher angesiedelten föderalistischen Räte beschneiden, die auf der grundlegenden Ebene – der Bürgerversammlung – getroffenen Entscheidungen zu koordinieren.

Es muß ganz klar zwischen Umsetzung und Festlegung der Politik unterschieden werden; erstere fällt in die Zuständigkeit der föderalistischen Räte, letztere in die der Bürgerversammlungen der Gemeinde. Im föderalistischen Kommunalismus wird also die herkömmliche hierarchische Machtpyramide buchstäblich auf den Kopf gestellt. Die „Spitze" aller Macht liegt bei den Gemeindeversammlungen; auf diesen und zwischen ihnen herrscht das Mehrheitsprinzip. Den „Fuß" der Pyramide bilden die alles übergreifenden föderalistischen Räte, die rein administrative und juristische Aufgaben ausführen, und deren Mitglieder – die aus basisnäheren Körperschaften dorthin delegiert werden – unter den wachsamen Augen der Allgemeinheit agieren müssen und jederzeit abberufen werden können.

Ist dies nur eine Schimäre? Das Gegenteil ist wahr, wie die Geschichte gezeigt hat. Zwar sind frühere Föderationen oft wieder zerfallen; über die Gründe ließen sich ganze Bücher schreiben. Aber es waren meistens imperiale Ansprüche und später ganz allgemein der Nationalstaat, durch die sie zurückgedrängt oder ganz zerschlagen wurden. Föderationen haben eine lange und beeindruckende Geschichte. Sie bildeten die wesentliche politische Waffe, um der Macht des Staates zu widerstehen – ja, sie zeitweilig zurückzudrängen. Die Kämpfe der föderierten Rheinstädte gegen das Heilige Römische Reich im späten Mittelalter oder der föderierten spanischen Städte gegen Karl V. während der Reformationszeit lassen sich als wenigstens teilweise erfolgreiche Versuche anführen, königlicher oder nationaler Macht Schranken zu setzen oder sie ganz abzuschaffen. In Spanien haben die föderalistischen Bewegungen bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts Spuren im politischen Leben hinterlassen.

Dieses Ringen zwischen dem Föderalismus und dem Nationalstaat wird auf vielen Gebieten erneut sichtbar; allerdings ist die intuitive Opposition gegenüber dem Nationalstaat nicht gerade von ausgeprägtem Bewußtsein geleitet – ein Manko, das vor allem mit dem verkümmerten Bewußtsein der sogenannten „Linken" zu tun hat. Es ist schon so: Sollte das letzte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts verstreichen dürfen, ohne daß eine starke, selbstbewußte und gut organisierte Bewegung für einen kommunalen Föderalismus hervortritt, dann wird die

radikale Theorie und Praxis zu Recht derselben schmachvollen Vergessenheit anheimfallen, in der marxistische und individualistische „anarchistische" Richtungen seit Jahren dahindämmern. Unsere heutigen radikalen Bewegungen, gleich ob dogmatisch oder subkulturell, dürften eines Tages Verachtung ernten, wenn sie sich der letzten und in meinen Augen einzigen Chance verweigern, als Volksbewegung zu agieren, und es nicht fertigbringen, aus der akademischen oder personenfixierten Subkultur herauszutreten in den öffentlichen Bereich, wo immer noch Millionen erwartungsfroher, doch verwirrter Menschen ihnen zuhören würden. Es gibt, wenn auch bruchstückhaft, verbreitete Neigungen zu derartigen Ideen: örtliche Macht, Föderationen, überhaupt eine neue Politik; aber diese können genausogut von reaktionären Kräften verändert, manipuliert und in den Dienst rassistischer, beschränkter und letzten Endes autoritärer Ziele gestellt werden.

Dieses Buch stellt also einen Ruf dar – vielleicht den letzten, der uns heute noch möglich ist – nach einem neuen theoretischen Gerüst für die Entwicklung einer neuen Politik (in der hellenischen Bedeutung dieses Wortes, nicht in seiner parlamentarischen Umdeutung durch den Nationalstaat). Aber nicht nur das: Es ruft auch nach einer bewußt ausgeübten Praxis, durch die föderalistische Kommunalisten sich in örtliche Wählerbewegungen einbringen, um Kommunalverfassungen zu verändern, um bürgerliche Institutionen und Vertretungen im Sinne direkter Demokratie umzubauen und um die Produktionsmittel unter den Einfluß der Bürger zu bringen – nicht in der eigennützigen Form der „Arbeiterkontrolle", die leicht zu einem kollektivistischen Kapitalismus entartet; auch nicht in Form der Verstaatlichung, die den Staat über wirtschaftliche Macht nur noch stärker macht.

Diese Praxis ist keine bloße „Strategie", wie sich die traditionelle Linke – und mit ihr alle staatsorientierten Bewegungen – gern ausdrückt. Sie ist kein „Mittel" zum Zweck, schon gar nicht zu einem verworrenen, nebelhaften Ziel. Sie ist vielmehr die Entfaltung eines Zieles: jene ruhmreiche „Kommune der Kommunen", die Sozialisten wie Anarchisten so lange angestrebt haben, vor allem nach der legendären Pariser Commune von 1871, die sich ausdrücklich dieser Bezeichnung bediente. Die Verwirklichung einer Kommune der Kommunen – oder, weniger farbig ausgedrückt, einer Föderation von Gemeinden – durch diesen dialektischen Entfaltungsprozeß verlangt eine absolut kompromißlose Politik. Sie ruht auf der Vorstellung eines grundlegenden Machtdualismus, indem immer unabhängigere, miteinander föderierte Gemeinschaften sich in diametrale Opposition zum Nationalstaat stellen. Jegliche Macht, welche die Föderationen gewinnen, kann überhaupt nur dem Nationalstaat abgerungen werden – und umgekehrt gilt das gleiche.

In diesem Kraftfeld zwischen den beiden Strukturen werden entweder die Gemeinschaften und ihre Föderationen ihre Macht auf Kosten des Nationalstaats ausbauen, oder dieser wird seine Macht auf Kosten jener ausdehnen. Wollte also eine kommunalistische Bewegung sich für regionale oder nationale Ämter bewerben, so käme dies einer absurden, ja paradoxen Verkehrung ihres Anspruchs gleich, eine „basisorientierte" oder „partizipatorische" Demokratie zu vertreten – schon allein deshalb, weil jedes Amt oberhalb der kommunalen Ebene fast ex definitione repräsentativ und nicht partizipatorisch ist. Wichtiger noch: Es würde übersehen – und dies ist entscheidend –, daß föderalistische Kommunalisten, die sich um örtliche Ämter bewerben, dies gegen regionale und nationale Ämter und Institutionen tun. Die Forderung nach kommunalen Föderationen ist gleichzeitig eine Forderung nach Opposition gegen den Nationalstaat in allen seinen Erscheinungsformen wie auch gegen die Illusion, eine Kontrolle über die nationale oder regionale Gesetzgebung an der „Spitze" sei eine Voraussetzung für die Übernahme der örtlichen Macht an der „Basis".

Eine Beteiligung an Wahlkämpfen für regionale und nationale Gremien würde nicht nur die Spannung zwischen dem „Oben", also der staatlichen Sphäre, und dem „Unten", also der Sphäre einer authentischen Politik, verringern; sie würde auch die einübende Funktion der Politik „unten" beeinträchtigen, aus der allein die Sphäre einer neuen Politik erwachsen kann. Wenn man Kandidaten für höchste Staatsämter aufstellt, erreicht man keineswegs mehr Menschen, sondern man verwischt die Grenzen zwischen Politik und Staatsraison (statecraft), zwischen Mitwirkung und Stellvertretung, zwischen Föderation und Nation. Nicht nur würde das Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen gelockert und seine Dialektik zerstört; nicht nur würde die wahrhaft demokratische Natur einer Erziehung zum Politischen, die auf dem direkten Diskurs zwischen Nachbarn und Bürgern beruht, durch die Medien ersetzt. Der gesamte erzieherische Schwung eines libertären oder föderalistisch-kommunalistischen Ansatzes würde sich in dem gleichen Nebel verlieren, der die Grenze zwischen Politik und Staatsraison verschwimmen läßt. Eine „Kommune der Kommunen" ist eben nicht eine „Republik der Kommunen" oder ein „Interessenverband der Kommunen"; als eine Föderation von Gemeinden wehrt sie sich vielmehr kompromißlos gegen alle wohlklingenden Vorschläge, eine Föderation oder Kommune auf eine Republik oder einen Verband zu reduzieren.

Die Radikalen, die Sozialdemokraten und die Linksliberalen – von den „Grünen", jener hybriden Erscheinung, ganz zu schweigen – haben es nie gelernt, mit der Frage der Staatsmacht umzugehen. Denn wenn uns die Annalen der Geschichte von Anbeginn bis auf den heutigen Tag irgendetwas gelehrt haben,

dann dies: Staatsmacht korrumpiert. Nicht einmal die idealistischsten und prinzipienfestesten Anführer gleich welcher Revolution kamen mit den korrumpierenden Wirkungen staatlicher Macht zurecht. Entweder sie verfielen ihr oder sie versuchten bewußt, sie dezentral aufzuteilen. Das Festhalten an staatlicher Machtausübung zerstörte die moralische Integrität nicht nur der radikalsten Puritaner des 17. Jahrhunderts, die um sie kämpften, sondern auch der überzeugtesten Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten, die tatsächlich in ihren Besitz gelangt waren. Die Revolutionen in England, Frankreich, Rußland und Spanien liefern überzeugende Beweise für das korrumpierende Potential der Staatsmacht – ein Potential, das sich durch seine unablässige Wirkung als existentielle Gegebenheit ausweist, nicht nur als moralische Leerformel. Die Macht im Staate anzustreben – oder mit den Worten des herkömmlichen Radikalismus, sie zu „ergreifen“ – garantiert geradezu, daß sie als elitäre Manipulation fortbesteht, sich ausdehnt und als brutales Instrument gegen eine Demokratie des Volkes eingesetzt wird.

Mit einer libertären oder föderalistisch-kommunalistischen Politik kann der beste Weg eingeschlagen werden, um zu verhindern, daß die Staatsmacht „ergriffen“ wird und einer Elite vorbehalten bleibt. Es soll nämlich vorsichtig versucht werden, den Kommunen Macht zuwachsen zu lassen – anfangs durch den Erwerb moralischer Macht, wie ich im Schlußkapitel dieses Buches andeute. Der libertäre oder föderalistische Kommunalismus sucht die demokratischen Institutionen auszubauen, die noch in allen heutigen republikanischen Systemen überleben, indem er sie für eine möglichst weitgehende Mitwirkung der Allgemeinheit öffnet. Daher mein Slogan: „Demokratisiert die Republik! Radikalisiert die Demokratie!“ Es geht nicht darum, staatliche Macht zu „ergreifen“ – und dann nie mehr loszulassen –, sondern darum, die Macht des Volkes so lange zu vergrößern, bis alle Macht bei den Institutionen einer partizipatorischen Demokratie liegt.

In dieser Sicht muß kompromißlos an einer klaren Unterscheidung zwischen Politik und Staatsraison festgehalten werden, vor allem um sicherzustellen, daß nicht „pragmatische“ Sachzwänge oder parlamentarische „Strategien“ für angeblich föderalistisch-kommunalistische Ziele eingespannt werden, und sei es nur zu Propagandazwecken oder um die „Oberen“ von „oben“ aus anzugreifen. Die stärkste Wirkung einer kommunalistischen Propaganda rührt nämlich gerade daher, daß sie kommunalistisch ist; dann kann sie aber nur direkt von Mensch zu Mensch erfolgen und sich bestenfalls vermittels einer Bewegung ausbreiten, die jede Kommune einer Region oder Nation zu erreichen sucht. Nur durch diese Art von Propaganda lassen sich Vertrauen, menschliche Beziehungen und personales Lernen erreichen und kann somit die direkte Demokratie gestärkt werden. Legitimer Ausgangsort kann die kleine Arbeitsgruppe sein oder der Bürgersaal, die lokale Presse, das persönliche Gespräch – und nicht der elektronische Staatsapparat, von dem sich die gegenkulturellen „Medienfreaks“ der sechziger Jahre hypnotisieren ließen.

Die meisten der Gedanken, die in dieser Einführung zu finden sind, werden im Buch selbst genauer behandelt. Ich beleuchte sie vor dem Hintergrund eines geschichtlichen Vorgangs innerhalb der Evolution – und, wie ich wohl hinzufügen muß, des Niedergangs – der städtischen Lebensweise, nämlich vor einer inzwischen aufgekommenen ernsten Gefahr für Stadt und Land gleichermaßen: der Verstädterung. Aus dieser Gefährdung – die sich nicht nur als flächenhafte Wucherung, sondern als vernichtende Dehumanisierung städtischen Lebens, als Auflösung kommunaler Strukturen und als Denaturierung des Landlebens darstellt – leiten sich die hier vorgebrachten Ansichten ab. Meine Argumentation läuft konträr zu der herkömmlichen Auffassung, die Stadt und Land ebenso wie Gesellschaft und Natur notwendig miteinander im Konflikt sieht und die sich durch zahlreiche urbanistische Arbeiten in der westlichen Welt zieht. Ganz im Gegenteil: Mag sich das Leben in den Städten auch in vieler Hinsicht von den „naturnäheren“ Formen menschlichen Zusammenlebens wie etwa Stammes- oder Familiengemeinschaften unterscheiden, so haben sich doch Städte auf die Ökologie einer Landschaft mindestens ebenso segensreich wie schädlich ausgewirkt. Indem wir wieder ein Gespür für die partizipatorischen Institutionen entwickeln, von denen städtisches bürgerliches Leben einst geprägt war, beleben wir diese bürgerlichen Ideale und Sensibilitäten neu und können mit ihrer Hilfe vielleicht der massiven Zerstörung Einhalt gebieten, welche die Verstädterung gleichermaßen über Stadt und Land bringt.

Ich habe dieses Buch als Sozialökologe und Öko-Anarchist aus der Überzeugung heraus geschrieben, daß wir unabweislich die Stadt – oder besser die Kommune, denn wir müssen Städte jeder Größe in unsere Betrachtungen einschließen – als ökologisches Unternehmen sehen müssen, nicht nur als ein logistisches oder strukturelles. Das Wort ökologisch sagt hierbei erheblich mehr aus als in den üblichen Ein-Punkt-Umweltbewegungen, die sich auf Verschmutzung, die Erhaltung unberührter Wälder, die Bewahrung der Tierwelt und dergleichen konzentrieren. Die Ökologie ist in meinen Augen mehr ein gesellschaftliches als ein biologisches Anliegen. Eines ihrer Ziele sollte es sein, zu untersuchen, wie Herrschaftsvorstellungen und die geschichtliche Entwicklung von Hierarchien uns die Probleme beschert haben, mit denen wir es heute in der Gesellschaft ebenso wie in der Natur zu tun haben. Den Leser, der ein besseres Verständnis meiner ökologischen Sichtweise – der Sozialen Ökologie

– gewinnen will, verweise ich auf meine zahlreichen Bücher zu diesem Thema, vor allem *Die Ökologie der Freiheit* und *Die Neugestaltung der Gesellschaft*. Das vorliegende Buch befaßt sich mit dem, was allgemein als „Probleme der Stadtregionen" bezeichnet wird, also sozusagen mit „Stadtökologie". Seine Zielsetzung ist sowohl theoretisch als auch praktisch. Daher wird im umfangreichsten Kapitel („Leitlinien für eine neue Kommunalpolitik") ein Programm dafür vorgestellt, wie wir nicht nur ein ökologisches Bild der Stadt und ihrer involvierten Bürgerschaft zurückgewinnen, sondern überhaupt eine neue Politik schaffen können, die das hohe Ideal der Bürgerpartizipation mit der Erkenntnis dessen verbindet, was die Stadt in einer rationalen, freien und ökologischen Gesellschaft sein kann.

Auf jeden Fall wird die Stadt ein Problem bleiben, auch wenn sie in Zukunft noch mehr von ihrem Charakter einbüßen sollte. Die Stadt hat in verschiedenen Blüteperioden seit etwa 7000 Jahren die menschliche Geschichte entscheidend beeinflußt und an der Ausformung des menschlichen Geistes mitgewirkt. Können wir es uns wirklich leisten, sie zu ignorieren? Müssen wir sie so nehmen wie sie ist – als ein Gebilde, das ebenso wie das offene Land von der ausufernden Verstädterung verschlungen zu werden droht? Oder können wir die Stadt mit einem neuen Sinn, einem neuen Politikbegriff, einem neuen Ziel versehen – und gleichfalls neue Bürgerideale schaffen, die im übrigen schon früher einmal weitgehend formuliert waren? Wenn wir die Stadt und ihre Bürger links liegen lassen, laufen wir Gefahr, uns von den Milliarden von Menschen zu isolieren, denen von der Verstädterung Anonymität und Ohnmacht drohen. Diesen Fragen werden sich alle, denen Gesellschaft und Umwelt am Herzen liegen, stellen müssen. Mein Ziel in diesem Buch ist es, die Frage nach der Zukunft der Städte und ihrer Bürger so deutlich wie möglich aufzuwerfen und Lösungen vorzulegen, die auf den Grundsätzen der Sozialökologie beruhen.

Murray Bookchin
Institute for Social Ecology
Plainfield, Vermont
Januar 1992

KAPITEL
1

VERSTÄDTERUNG GEGEN DIE STADT

Diese Kapitelüberschrift habe ich absichtlich gewählt, um damit beim Leser eine paradoxe Überlegung hervorzurufen. Wie können wir davon sprechen, daß die Verstädterung sich gegen die Stadt richtet? Diese Frage ist erlaubt. Normalerweise beziehen sich die beiden Worte „Verstädterung" und „Stadt" auf synonyme Begriffe. Ist doch in der herkömmlichen Wissenschaft eine Stadt definitionsgemäß eine urbane Einheit, und umgekehrt wird jedes urbane Gebilde als Stadt angesehen.

Ich aber werde keine Mühe scheuen zu beweisen, daß sie in krassem Gegensatz zueinander stehen – ja, daß sie erbitterte Antagonisten sind. Ich mache eine so unorthodoxe Differenzierung zwischen Verstädterung und Stadtwerdung nicht um einer semantischen Wortklauberei willen. Dieser Antagonismus ist vielmehr der wahre Grund für dieses Buch. Die Verstädterung wirkt gegen die Stadt, und deshalb will ich einen möglichst intensiven Blick auf eine menschliche und ökologische Krise werfen, die so tief im Untergrund wühlt, daß wir kaum noch ihr Vorhandensein gewahr werden, geschweige denn ihre gravierenden Auswirkungen auf die Freiheit der Gesellschaft und die Autonomie des Menschen. Ich meine den geschichtlichen Niedergang der Stadt als wesensgemäßer Arena politischen Lebens (früher einmal durchaus im Gleichgewicht mit der Natur) und – vielleicht noch wichtiger – den Niedergang des gesamten Begriffs eines Bürgerwesens.

Eine so weitreichende Behauptung muß natürlich etwas erläutert werden, bevor die eigentliche Diskussion beginnen kann. Für die meisten Gesellschaftstheoretiker liegt der traditionelle „Widerspruch", der aus dem Aufstieg des Städtewesens entsprang, in dem uralten „Konflikt" zwischen Stadt und Land. So heißt es, die Geschichte liefere zahllose Beispiele dafür, wie sich die Stadt aus dem Netz des bäuerlichen Kirchtumdenkens zu befreien gesucht hat. Die Stadt habe immer danach gestrebt, ihre kosmopolitische Kultur und ihre säkular orientierten Institutionen gegenüber dem engen Provinzialismus und den verwandtschaftlichen Fesseln der ländlichen Siedlungsformen zu behaupten. Niemand zweifelt auch nur an, daß Stadt und Land sich von jeher im „Kriegszustand" miteinander befunden haben. Geschichtlich verkörpert habe sich dieser „Krieg" in den Interessenkonflikten zwischen den ländlichen Grundherren und den städtischen Kaufleuten, zwischen den bäuerlichen Nahrungsproduzenten und den in den Städten angesiedelten Handwerkern, zwischen der auf dem Lande verwurzelten Aristokratie und dem stadtgewohnten Kapitalisten, zwischen Bauer und Industriearbeiter.

Natürlich trifft es zu, daß es solche Konflikte in der Geschichte immer wieder gegeben hat und daß wir ihr Echo noch heute vernehmen. Tief im Innern hegen wir Visionen von einer reinigenden pastoralen Lebensweise, die sich in

moralischem Glanz von der befleckten sündigen Welt der Städte abhebt. Dieser Kontrast hat schon in den Schriften der Bibel zu Verfluchungen geführt, ihn behandeln einige der größten Romane unserer Literaturgeschichte, und um ihn kreist das Denken vieler bedeutender Soziologen.

Über alles gesehen kann dieses manichäische Drama indessen leicht zu einer groben Vereinfachung der Wirklichkeit führen. Sicherlich haben Stadt und Land sich in der Vergangenheit allgemein als Gegner verstanden, und über lange geschichtliche Perioden hinweg hat jede Seite versucht, die wirtschaftliche und politische Oberhand zu gewinnen. Aber es hat auch Zeiten eines fast perfekten emotionalen, kreativen und ökologischen Gleichgewichts gegeben. Einige der schönsten Wagnisse in Kultur, Technik und freiheitlicher Gesellschaftsverfassung fanden gerade in derartigen Epochen statt, in denen eine Komplementärbeziehung zwischen Stadt und Land, ja zwischen Gesellschaft und Natur, die Rivalität der beiden Welten in den Hintergrund drängte.

Heute scheint es, daß die Stadt den Endsieg über das Land errungen hat. Die Vorstädte breiten sich stärker als je zuvor über das offene Land aus, und die Stadt scheint die bäuerliche Welt wie auch die Natur buchstäblich zu verschlingen, indem sie die umliegenden Kleinstädte und Dörfer in metropolenartigen Gebilden aufgehen läßt – eine Form des sozialen Kannibalismus, die wir geradezu als Definition der Verstädterung gelten lassen könnten. Was immer über die Metropolen Babylon oder Rom geschrieben sein mag – die Verstädterung unserer Tage findet in der Vergangenheit nicht ihresgleichen. Schlimmer noch: Allem Anschein nach setzt die Stadt an die Stelle der ländlichen Kultur und ihrer reichen Traditionsformen jene Massenmedien und technokratischen Werte, die wir üblicherweise mit den Vorstellungen von „Stadtleben" verbinden. Wenn nun dies alles zutrifft – und ich bin davon überzeugt –, dann werde ich dem eine von dem Üblichen erheblich abweichende Sichtweise entgegensetzen. Durch richtige Anwendung solcher Begriffe wie „Stadt" und „Land" bei der Beschreibung dieses physischen, kulturellen und ökologischen Kannibalisierungsvorgangs werde ich das Bild einer allesverschlingenden „Stadt", die ein hilflos hingestrecktes „Land" unter sich begräbt, als puren Mythos enthüllen.

In Wahrheit werden heute nämlich Stadt und Land bedrängt – bedrängt von einer Gewalt, die die ganze Menschheit von ihrem Platz in der Natur zu stürzen droht. Beide werden durch die Verstädterung unterhöhlt, in ihrer Identität zerstört und in ihrem Reichtum an Traditionen gefährdet. Die Verstädterung begräbt nicht nur das offene Land, sondern gleichermaßen die Stadt. Sie verschlingt nicht nur die dörflichen und kleinstädtischen Werte, Kulturen und Institutionen, die sich aus bäuerlichen Beziehungen speisen; sie verschlingt auch die städtischen Werte, Kulturen und Institutionen, die sich aus städtisch-bürger-

lichen Beziehungen speisen. Der städtische Raum, die Individualität seiner Viertel, seine Nähe zum Mitmenschen, seine Politik im menschlichen Maß, wie auch der ländliche Raum, seine Nähe zur Natur, sein hochentwickelter Sinn für gegenseitige Abhängigkeiten, seine engen Familienbande – alles fällt der Verstädterung zum Opfer, ihrer verzehrenden Anonymität und Gleichschaltung und dem Gigantismus ihrer Institutionen. Ich werde mich ehrlich der Frage stellen, ob diese Verschmelzung von Stadt und Land vielleicht auch wünschbar sein könnte. Aber ich kann nicht genug betonen, daß – selbst wenn man die alte Denkweise über Stadt und Land und über die daraus abgeleiteten spezifisch politischen Kontraste beibehält – der Konflikt zwischen Stadt und Land weitgehend obsolet geworden ist. Beide Seiten dieses – scheinbar die Geschichte beherrschenden – Gegensatzes drohen der Verstädterung zu weichen, durch sie von einer gesichtslosen verstädterten Welt aufgesogen zu werden, in der sogar die Worte „Stadt" und „Land" zu gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Archaismen werden.

Unsere größte Schwierigkeit mit dem Verständnis der Verstädterung und ihrer gravierenden Auswirkungen auf das Leben der Gesellschaft und jedes Einzelnen rührt vielleicht daher, daß wir sie zu leicht mit unserer naiven Vorstellung von der Stadt in Verbindung bringen. Oft nennen wir jedes dicht bevölkerte und relativ große Gebilde eine „Stadt", vor allem wenn seine Bewohner nicht mehr direkt in der Nahrungsgewinnung arbeiten. Für die Verstädterung treffen diese Kriterien ebenso zu wie für Städte, und daher setzen wir sie im allgemeinen gleich und machen eher einen graduellen als einen wesensmäßigen Unterschied zwischen den beiden Begriffen. Wir betrachten also eine ausgreifende metropolitane Region allenfalls als eine etwas zu groß geratene Stadt oder als eine enge Zusammenballung von „Städten", als „Städtegürtel" oder dergleichen.

Bei genauerem Nachdenken will es uns aber nicht mehr gelingen, in Städtegürteln nichts als Städte zu sehen. Wir fühlen unbestimmt, daß sie doch mehr sind als das, was die Generationen vor uns als Stadt bezeichneten – vielleicht sogar etwas ganz Neuartiges. Unsere Verwirrung rührt daher, daß die Menschen in diesen neuen Stadtgebilden ganz offensichtlich städtischen Beschäftigungen nachgehen und einen städtischen Lebensstil pflegen. Der Natur mehr und mehr entfremdet, lebt kaum ein Metropolenbewohner von der Landwirtschaft, auch wenn es in den letzten Jahren durchaus Mode geworden ist, einen Garten zu haben. Die Leute arbeiten als Angestellte, Manager, Dienstleistende, Handwerker – kurz, in stadttypischen Berufen. Ihr Lebensrhythmus weist ein hohes Tempo auf und ist in ein festes Zeitraster eingebunden („ von acht bis fünf"); er ist nicht vom Kreislauf der Jahreszeiten oder von der Spanne zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang bestimmt. Eine städtische Welt ist weitgehend

synthetisch statt von der Natur geformt. Die Nahrung erntet man nicht, sondern man kauft sie. Die Menschen wohnen dicht aufeinander, nicht verteilt. Der Einzelne unterliegt im persönlichen Bereich weder der scharfen Überwachung durch die anderen, wie in den Kleinstädten, noch den engen Verwandtschaftsbeziehungen, wie auf dem Lande. Kulturelle Ereignisse werden in der Stadt gleichsam als Freizeitpakete hergestellt und angeboten, wogegen sie auf dem Lande in die Totalität des Alltags hineinwirken und durch die Überlieferung geheiligt sind. Allerdings gleicht sich das Landleben zunehmend dem Stadtleben an, und dies wird in unserer Diskussion noch eine wichtige Rolle spielen. Für den Augenblick ist nur wichtig, daß die oben genannte Unterscheidung immer noch unser Bild von dem bestimmt, was wir als „Verstädterung" (im Sinne einer Urbanisierung oder Stadtwerdung) der „Entstädterung" (im Sinne einer Verländlichung) gegenüberstellen.

Diese eher oberflächlichen Gemeinsamkeiten oder auch Gegensätze verlieren sich vollends, sobald wir in der Geschichte nach aussagekräftigeren Kriterien suchen, um Städte zu definieren. Ich wähle hier mit Bedacht den Plural; trotz gewisser Ähnlichkeiten sind mir die Unterschiede zwischen den einzelnen Städten, die in der Geschichte auftreten, besonders wichtig. Diese Städte weisen eine große Spannweite auf, viele sind spezifisch und unwiederholbar. Die frühesten Städte – in Sumer – hatten Tempel zum Mittelpunkt, spätere – etwa Babylon – Paläste; in den dynamischeren altgriechischen Demokratien lebte man um einen öffentlichen Platz, der den Kontakt der Bürger förderte, im Mittelalter und auch später noch um verschiedene Marktplätze. Trotz der vielfältigen Unterschiede zwischen den einzelnen Städten genießen sie in ihrer Gesamtheit ein besonderes Prestige – in der Sprache. Das Wort „Zivilisation" leitet sich vom lateinischen civitas ab, das auch „Stadt" bedeuten kann; es beschreibt die kulturelle Verfeinerung, die man im Abendland von jeher mit dem Städtewesen verband. Fast alle unsere Utopien, ob im Himmel oder auf der Erde, sind als Städte konzipiert – als ein heiliges „Neues Jerusalem" oder als weltliche Idealform eines hellenischen „Stadtstaates".

WAS IST EINE STADT?

Hier nun stehen wir unversehens vor der Grenze, bis zu der wir Verstädterung synonym mit Stadtwerdung verwenden können. Verstädterung will nur schlecht zur Vorstellung von einer Stadt passen, die aus theokratischen, monarchischen, demokratischen und wirtschaftlichen Gemeinden gewonnen wurde, die von

naturnah wirtschaftenden kleinen Handwerkern und Kaufleuten bewohnt wurden. Unsere Stadtregionen sind gewaltige Kraftmaschinen; sie treiben riesige Konzerne, Industriekomplexe, Distributionsnetze und Verwaltungsapparate an. Ihre Anlagen, ihre Hochhäuser erstrecken sich endlos über die Landschaft; irgendwann gehen sie ihrer Konturen und ihrer Mitte verlustig. Sie können nur schwer auf einen Tempel, einen Palast, ein öffentliches Forum oder einen intimen Handwerker- und Händlermarkt zurückgeführt werden. Es grenzt ans Absurde, ihnen einen eindeutigen Mittelpunkt und damit ihren Bewohnern eine darauf bezogene Identität zuzusprechen – selbst wenn sich noch Stadtzentren erhalten haben sollten, aus einer Zeit, da Städte noch abgrenzbare Gebiete für ein menschliches Gemeinschaftsleben darstellten.

Was haben also unsere vormodernen Städte gemeinsam, da sie doch in Form und Funktion so vielfältige Unterschiede aufweisen? Wir entdecken in ihnen eine grundlegende Qualität des städtischen Lebens, die sich nicht allein aus der Nähe zu anderen Menschen, aus ihrer Größe und ihrer Struktur, aus den Berufen ihrer Bewohner und aus dem Kulturleben ergibt. Was die größeren Städte in der Vergangenheit – bei aller Verschiedenheit – eint, sind stark moralisch geprägte, häufig sogar geistig-seelische Elemente, die tiefe Wurzeln in der natürlichen Umwelt besitzen und die einen krassen Unterschied zu dem begründen, was wir als sichtbare Kennzeichen für Verstädterung erachten. Die Städte früherer Zeiten waren von Anfang an im Kern, wenn das Wort erlaubt ist, „Herzensgemeinschaften“, in denen sich Menschen auf der Grundlage sittlicher Wertvorstellungen zusammengefunden hatten, die denselben Ideen verpflichtet waren und in gleichem Maße Gemeinsinn aufwiesen. Im Mittelpunkt dieses Gemeinsinns stand der feste Glaube an ein „gutes Leben“, für das sich in der Stadt Raum und Förderung bot. Gut leben hieß dabei keinesfalls, im Wohlstand zu leben, materiell abgesichert und dem Genuß hingegeben. Vielmehr war es im allgemeinen gleichbedeutend mit einem Leben in Güte, Tugend und Rechtschaffenheit. Dieses Gefühl einer bürgerlich-menschlichen Berufung konnte sich geradezu religiös äußern wie etwa in der jüdischen Verehrung Jerusalems, oder es trug einen hochethischen Charakter wie die Bewunderung der Griechen für Athen. Im Spannungsfeld dieser extremen Gefühls- und Denkmuster bildeten die Bewohner der geschichtlichen Städte Sozialverbände aus, die sich nicht nur von materiellen oder militärischen Beweggründen leiten ließen, sondern auch von einer hochentwickelten ideellen Loyalität zu ihrer Stadt.

Die Liebe zur eigenen Stadt, eine volle und unerschütterliche Hingabe an ihre Wohlfahrt und der Versuch, diese Gefühle in einem sittlichen und ökologischen Kontext zu gründen – gleich ob von Gott oder von der Vernunft diktiert; hierin liegt der Unterschied zwischen den meisten Städten früher und jetzt. Es gibt

heute praktisch kein Gegenstück mehr zu dem Grundgefühl einer praktischen Spiritualität wie im Orient, einer politischen Mitverantwortung wie in Hellas, einer mitbürgerlichen Brüderlichkeit wie im Mittelalter oder einer städtischen Prachtentfaltung wie in der Renaissance – Gefühle, die jeweils das gesamte Denken der im übrigen so verschiedenartigen Völker in diesen Städten beherrschten. Einige dieser einst moralisch unterfütterten Loyalitäten finden sich vielleicht auch noch bei den modernen Stadtbewohnern, aber doch eher als eine fiebrige Gier nach den materiellen, kulturellen und sinnlichen Reizen eines guten Lebens, wie wir es heute verstehen, denn als Ausfluß der ethischen Festigkeit, religiösen Bindung und bürgerlichen Tugend, die in früheren Epochen den Städter auszeichneten. Damit einher ging ja auch eine Liebe zur Heimat und zur natürlichen Umgebung, die wiederum zu ökologischer Aufgeschlossenheit und zu einer Achtung vor der Landschaft führte.

Wenn wir ehrlich sind, drückt sich doch unser heutiges Verhältnis zur Stadt normalerweise in pragmatisch-materiellen Erwartungen aus. Die moderne Lebensqualität einer Stadt, eines Vororts, selbst eines Dorfes bemißt sich häufig nach den „öffentlichen Diensten“, die man dort für die Bürger bereithält. Die überlieferten religiös, kulturell, ethisch und ökologisch gefärbten Züge einer Stadt oder Region, denen einst die Liebe der Bewohner galt, haben sich in quantitative, ethisch unverbindliche Kriterien verwandelt. Die Stadt ist der erste Kapitalstock, in den wir gesellschaftlich investieren – ausdrücklich zu dem Zweck, vorwiegend materielle Gegenleistungen zu empfangen. Wir erwarten, daß man uns und unser Eigentum schützt, unser Wohnrecht sicherstellt, unseren Müll entsorgt, unsere Straßen repariert und unsere Umwelt physisch wie sozial sauberhält – uns also „unerwünschte Elemente“ vom Hals hält.

Zweifellos wünschen wir uns Städte, die kulturelle Anregungen bieten, wirtschaftlich stark sind und einen guten Ruf genießen. Aber derartige Vorzüge sind nicht notwendigerweise eine Funktion der Stadt an sich. Sie hängen häufig vom persönlichen Engagement einzelner Persönlichkeiten ab, die zufällig dort wohnen – kraft Geburt oder aus freier Entscheidung. Auch Städte, die sich eines großen Sohnes – neuerdings auch mal einer großen Tochter – rühmen können, bringen nicht in jedem Falle überdurchschnittlich viele begabte oder berühmte Menschen hervor, sondern eben gelegentlich einen solchen. Dies sagt überhaupt nichts über das kulturelle Milieu einer Stadt aus, sondern bezeugt nur Lebenskraft und Genie eines Einzelnen, der vielleicht nur unter schweren Kämpfen überhaupt der niederdrückenden Atmosphäre seiner Heimatgemeinde entrinnen konnte. Beispiele hierfür wären etwa James Joyce und sein Verhältnis zu Dublin, Oscar Wilde und London, oder Cézanne und Paris.

Was wir heute also als urbane „Kultur“ bezeichnen, ist nur ein zufälliges

demzufolge jene Regierung die beste sei, die am wenigsten regiere, so scheint auch die liberale Auffassung von Bürgerpflicht den idealen „Stimmbürger" dort zu sehen, wo er am wenigsten aktiv wird.

Eine derartige Auffassung von Bürgertum kann zu schwerwiegenden psychologischen und politischen Beschädigungen führen. Menschen, deren Rolle im öffentlichen Raum kaum mehr ist als die eines Steuerzahlers, neigen zu einem sehr passiven Bild von ihrer eigenen Persönlichkeit und von ihrer Umwelt. Ein jeder Macht entkleideter Bürger zieht sich leicht in ein quietistisches Ich zurück. Sobald ein Mensch erheblich an sozialem Einfluß verliert, büßt er auch an menschlicher Substanz, also an Identität ein. Solche „Stimmbürger" leben in einer Welt schmerzhafter Widersprüche. Auf der einen Seite ist der gesellschaftliche Bereich in Gestalt zahlreicher Probleme in ihrem Leben präsent. Es kann einen Krieg geben oder eine Wirtschaftskrise; politische oder ideologische Auseinandersetzungen können bis in die abgeschirmtesten Winkel des Privatlebens hineinwirken. Besonders hautnah empfindet der Mensch in seinem persönlichen Bereich Problemfelder wie Abtreibung, Militärdienst, sexuelle Freiheit oder Erwerbsfähigkeit.

Auf der anderen Seite wird den „Stimmbürgern", in deren Alltag doch diese Konflikte toben, stetig die Möglichkeit entzogen, darauf zu reagieren. Selbst ihre geistige Kraft, sich eine fundierte Meinung zu bilden, weicht dem zunehmenden Gefühl der eigenen Unfähigkeit und des Unbeteiligtseins. Man beschäftigt sich nur noch mit Trivialitäten – Einkaufen, Mode, Aussehen, Karriere, Kampf gegen die allgegenwärtige Langeweile – und verliert darüber die heroischere Haltung eines Gemeinwesens, das Anteil an Gesellschaft und Umwelt nimmt. [Bookchin verwendet hier den Terminus „body politic", neben „urbanization", „statecraft" und „citizen/civic" ein weiterer Schlüsselbegriff dieses Buches. Darunter ist jeweils die Gesamtheit der von Natur aus mit politischen Grundrechten ausgestatteten (bei Rousseau: „frei geborenen") Mitglieder einer Menschengemeinschaft – Staat oder Gemeinde – zu verstehen: Rousseaus „Souverän". Bei deutschsprachigen Autoren oder Übersetzern stehen dafür Begriffe wie „Staatskörper", „Wahlkörper", „Gesellschaftskörper", „politischer Körper", „Sozialkörper", „Volk", „Gemeinwesen", „Öffentlichkeit". A.d.Ü.]. Wir sehen uns also einer doppelten Entwicklung gegenüber: Eine mit immer mehr Macht ausgestattete Gesellschaft bestimmt über Bereiche, die einst weitgehend dem Individuum oder der lokalen Gemeinschaft vorbehalten waren; die Einflußmöglichkeit und Handlungsfreiheit des Einzelnen wird zunehmend geringer. In diesem lähmenden Kraftfeld aber erleidet die Identität des Individuums einen entscheidenden Einbruch. Seine Fähigkeit zur Selbsterkenntnis nimmt so weit ab, daß er erschrocken sein eigenes Selbst verlorengehen sieht.

Was ihm zu tun bleibt, ist: nichts zu tun; am Ende zieht sich der „Stimmbürger" in eine substanzlose Innerlichkeit zurück, aus der er keine Aufgabe mehr für sich ableiten kann.

Eine Welt, in welcher die menschliche Persönlichkeit selbst der tabula rasa einer Gesellschaft ohne Ziel und einem Lebensstil ohne Sinn gleicht, sollte vielleicht weiter ausgreifende Fragen aufwerfen als die nach dem Schicksal der Stadt und ihrer Bürger. Aber in vieler Hinsicht liegt dieses Ausgreifen schon darin, daß wir nach einem umfassenderen Blick auf die Rolle des Bürgers rufen. Die Stadt ist nicht allein die wichtigste gesellschaftliche „Investition" des Einzelnen, sie ist auch sein intimstes gesellschaftliches Umfeld. Da sie sein Leben so unmittelbar berührt, bleibt die Stadt auch heute (wie zu allen Zeiten) der nächstgelegene Schauplatz, auf dem der oder die Einzelne als gesellschaftliches Wesen auftreten und durch den er oder sie am direktesten zu den gesellschaftlichen Lösungen für die größeren Probleme gelangen kann, die dem aufs Private reduzierten Selbst zusetzen. Soweit das Individuum sich auch heute noch als Person und Bürger definieren kann, der über eine gewisse Macht verfügt, muß der verlorene politische Boden auf allen Ebenen von denjenigen zurückerobert werden, die ihn durch ihre Stimme erst legitimieren, und muß er so umgeformt werden, daß die Menschen gesellschaftlich handlungsfähig werden. Die Rückgewinnung der politischen Macht durch den Bürger wird also zu einer Frage der individuellen wie der gesellschaftlichen Qualität. Sie ist gleichbedeutend damit, das private wie das öffentliche Selbst zurückzugewinnen, die Persönlichkeit wie das Bürgerwesen.

BLICK IN DIE GESCHICHTE

Ein solcher Erfolg erfordert aber einige Vorarbeiten. In unserem Jahrhundert, vor allem in der zweiten Hälfte, ist derart viel Bürgerbeteiligung und Gemeinsinn verlorengegangen, daß wir schon tief in der verschütteten Geschichte der Stadt und des Bürgerwesens nachgraben müssen, um Bezugspunkte dafür zu gewinnen, wo wir in dem uns umtosenden Verstädterungswirbel eigentlich stehen.

Wir müssen herausfinden, was die Begriffe „Stadt" und „Bürgerwesen" wirklich bedeuten – nicht allein als Idealdefinitionen, sondern als fruchtbringende ökologische Prozesse, durch die uns die Entwicklung der Siedlungen und der Menschen enthüllt wird, die sie zu einem echten Gemeinwesen machen. Es ist leider bezeichnend für unsere heutige Kurzsichtigkeit, daß Begriffe wie

„Gemeinwesen“ oder „Öffentliche Sphäre“ kaum noch in unserem gesellschaftlichen Wortschatz angemessen auftauchen. Falls wir uns ihrer überhaupt bedienen, verstehen wir kaum noch, was sie bedeuten oder den früheren Kulturen bedeutet haben, in denen wir angeblich unsere politischen und gesellschaftlichen Ursprünge sehen. An ihre Stelle sind Ausdrücke wie „Wählerschaft“ getreten, natürlich auch „Steuerzahler“ und „Stimmbürger“ – sämtlich bürokratische Wortschöpfungen, die schon per definitonem die Vorstellungen von Politik und Gemeinschaft verfälschen.

Auch stünde es uns gut an, die Organistionsformen zu untersuchen, mit deren Hilfe die Städte ihre Bürger mit Macht ausgestattet haben. Der gewundene Pfad der Stadtgeschichte ist von zahlreichen institutionellen Konflikten begleitet gewesen: Dezentralisierung contra Zentralisierung, direkte Demokratie contra repräsentativen Republikanismus, Volksversammlung contra Deputiertenräte, Abberufung und Rotation von Ämtern contra ausgedehnte Amtszeiten und professionelle Erstarrung, Regelung gesellschaftlicher Angelegenheiten durch das Volk contra bürokratische Steuerung und Manipulation. Aus diesen Widersprüchen sind immer wieder erbitterte politische Kämpfe aufgeflammt. Noch heute finden sie sich unter dem Schlagwort „Reformbewegung“, wenn versucht wird, Stadtrechte zu ändern – und zuletzt bei den „Graswurzel-Bewegungen“, die in ihrem Stadtteil für eine Basisdemokratie arbeiten.

Wir müssen auch herausfinden, wie die hohen Ideale eines freien Bürgertums, das seinen angemessenen Platz in einer respektvoll behandelten natürlichen Umwelt kannte, immer wieder gewonnen und verloren wurden, manchmal sogar mehrfach am gleichen Ort. Wir werden zu fragen haben, wie sehr die „kommunale Freiheit“ (wie Benjamin Barber sie nannte) an die Geschicke des Bürgerwesens gekoppelt war und wie diese beiden miteinander interagierten – können doch die Freiheit einer Stadt und die ihrer Bürger nicht voneinander getrennt werden, ohne ihrem Sinn und Inhalt Gewalt anzutun. Und daß dann schließlich die Verstädterung die Stadtwerdung ablöste, sich verselbständigt hat und Stadt und Land verwüstet, Umwelt und Landwirtschaft ruiniert, wird uns bei unseren Überlegungen immer wieder leiten. Dieser Ablösungsprozeß setzt ein mit dem umwälzenden institutionellen, technologischen und sozialen Wandel, der am Ende die Bewohner der Stadt aus der Rolle verdrängte, die sie noch bei den Entscheidungsprozessen in ihrer Stadt spielen konnten. Denn die Verstädterung setzt voraus – und fördert dann auch –, daß die Bürger auf „Steuerzahler“, „Stimmbürger“ oder eine „Wählerschaft“ reduziert werden. Wir werden erkennen, daß die Verstädterung nicht nur die Landschaft, sondern sogar die Identität der Städte und ihrer Bürger kolonisiert. Gleich dem modernen Marktdenken, das sich in jeden Lebensbereich gedrängt hat, hat die Verstädterung alle

städtischen und ländlichen Institutionen hinweggefegt, die dem Individuum wenigstens noch ein Minimum an Autonomie gesichert hatten. Ein Kind der Stadt, hat die Verstädterung ihre Mutter ärger bedrängt als alles andere, von der fast restlos vernichteten bäuerlichen Welt gar nicht zu reden.

Wichtig wird auch die Feststellung sein, daß wahrscheinlich nichtstädtische Institutionen – teilweise noch aus den stammesorientierten, naturnäheren Vorformen der Gesellschaft – zu untrennbaren Bestandteilen der städtischen Demokratie wurden, wie etwa Volksversammlungen, Stadtteilparlamente oder Kundgebungen, in denen wir auch heute noch den Hauch eines aktiven bürgernahen Kommunalismus verspüren. Ironischerweise kann das gleiche auch von feudalen, theokratischen und monarchischen Institutionen gesagt werden, die das Schloß, den Tempel oder den Palast in den Mittelpunkt stellten. Wir brauchen eigentlich nur auf die Revolutionen in Amerika und Frankreich zu schauen, um zu erkennen, daß stets die Volksversammlungen (gleich unter welchem Namen) das wichtigste Instrument waren, mit dem die einfachen Leute mit Adligen, Monarchen und den Zentralmächten des Nationalstaates um Gerechtigkeit und Freiheit rangen. Jedes der feindlichen Lager mußte mit dem anderen um die politische und schließlich die soziale Souveränität ringen. Wenn heute die Stadt gut legalistisch als „Schöpfung“ des Staates hingestellt wird, so drückt sich damit weniger Verachtung aus als vielmehr Furcht; es handelt sich dabei um einen bewußten, wohlüberlegten Versuch, eine Demokratie für das Volk zu unterdrücken. Daß diese Bezeichnung sogar in die Gesetzestexte sogenannter „Demokratien“ Eingang gefunden hat, bezeugt nur die Angst aller zentralisierten Gesellschaftssysteme vor dem drohenden bürgerlich-kommunalistischen Inkubus, der von jeher die Zentralmacht beschnitten und die Führung der Gesellschaft an ihr Volk zurückgegeben hat, das seiner Identität so grausam beraubt worden war.

Unser Vorhaben wird vor allem von der Geschichte getragen, die in einem ökologischen Ansatz das Gegenstück zu Evolution darstellt. Die „Mächte dieser Welt“ zittern vor dem Gedächtnis, vor der Erinnerung der menschlichen Gesellschaft an frühere Institutionen und Kulturen, und vor der Suche nach den Ursprüngen. Ein Kernthema in George Orwells „1984“ ist der Versuch eines extrem totalitären Staates, das Gewahrwerden des Kontrastes zu früheren Lebensweisen zu verhindern, was das herrschende System in Frage gestellt hätte. Zu diesem Zweck mußte selbst das Denken dadurch umstrukturiert werden, daß Wörter – Orwells berühmte „Neusprache“ – eingeführt wurden, die ihrer vormaligen Bedeutungstiefe beraubt waren und somit die beunruhigenden Alternativen verwischten, mit denen die Vergangenheit ein unveränderliches,

verewigtes, ahistorisches „Jetzt“ konfrontierte, in dem nur die „Jetztzeit“ von Bedeutung war. Vormals hatte Autorität sich auf Tradition stützen können, auch wenn diese oft kaum noch kenntlich war; jetzt setzte sie eine Konditionierung voraus, die von einer problematischen Vergangenheit nichts mehr wissen mochte.

Orwells „Neusprache“ hatte zum Ziel, das Denken dadurch zu verändern, daß neue Wörter erfunden und die vorhandenen Wörter aller unorthodoxen Bedeutung – und somit praktisch jeder Bedeutung – entkleidet wurden. So berichtet Orwell, daß etwa ein Wort wie „frei“ durchaus in der „Neusprache“ noch vorkam, „aber nicht in seinem alten Sinn von ‚politisch frei‘ oder ‚geistig frei‘…, da es diese politische oder geistige Freiheit nicht einmal mehr als Begriff gab und infolgedessen auch keine Bezeichnung dafür vorhanden war.“ [1] Das Wort „frei“ konnte nur in einem streng funktionalen, technischen und aussermoralischen Sinn verwendet werden, etwa in der Aussage „Dieser Hund ist frei von Flöhen“ oder „Dieses Feld ist frei von Unkraut“.

„Die Neusprache war so aufgebaut, daß sie den Spielraum des Denkens nicht erweiterte, sondern einengte“, nämlich durch die Verwendung von Kürzeln – wodurch die Begriffe eine eher funktionale als moralische Natur erhielten, das Denken gedächtnislos gemacht wurde und so der Geist aus seiner Verwurzelung in der Kontinuität und in dem Bewußtsein einer bedeutungsvollen Vergangenheit gerissen wurde.

Das vorliegende Buch geht keine Kompromisse mit der Überbetonung des „Jetzt“ und mit der kybernetischen Sprachwelt der elektronischen Schaltkreise ein, die heute so im Schwange ist. Die folgenden Seiten sind durchtränkt von Geschichte und ihrem moralischen Sinn, und ihre Sprache ist reich an Nebenbedeutungen. Der Leser wird nicht auf Wörter wie „Regelkreis“, „Input“, „Output“, oder „Bilanz“ stoßen, die derzeit an die Stelle von prozeßhaften und aufgeladenen Begriffen wie „Dialog“, „Herkunft“, „Erklärung“, „Urteil“ oder „Schlußfolgerung“ gesetzt werden. Für diesen ausdrücklichen Hinweis auf meine Betonung der Geschichte und der überlieferten Sprache gibt es einen Grund. Dieses Buch handelt von Großstädten und ihren Bürgern – also von dem, was man gemeinhin auf Kleinstädte und Dörfer zukommen sieht – sowie von den Auswirkungen der Verstädterung auf die menschliche Persönlichkeit, Freiheit und Naturempfindung. Aber es ist auch ein Buch über Moral und Ethik. Meine Konzentration auf die Art und Weise, in der die Menschen gemeinsam handeln – d.h. sich aktiv zusammenschließen, nicht nur eine Wohngemeinschaft bilden –, hat ein hohes ethisches Gewicht. Ich richte meinen Blick auf die „Sozialverbände“, die die Menschen als ethische Wesen bilden, und auf die Institutionen, die sie aufbauen, um ihre ethischen Ziele zu verkörpern.

Dies ist weitgehend das griechische – genauer, das athenische – Ideal von Gemeinsinn, Bürgertugend und Politik; ein Ideal, welches im Lauf der Geschichte immer wieder in Erscheinung getreten ist. Ich glaube daran, daß dieses Ideal – trotz vieler Einschränkungen – für unsere heutige Zeit ein unverzichtbares Angebot darstellt. Meine Absicht ist es, nicht nur die mit der Verstädterung und ihrer Zerstörung von Stadt, Land und Umwelt einhergehenden Übel zu untersuchen, sondern auch die sozialen und kulturellen Bedingungen, unter denen Gemeinden, Bürger und ein Politikverständnis entstehen konnten, in dem das Selbsthandeln des Einzelnen einen hohen Stellenwert besaß und durch das die „Gemeinschaft“ der reichste und vollste Ausdruck unseres Menschseins werden konnte.

KAPITEL

2

VOM STAMMESLEBEN ZUM STADTLEBEN

Die heute gängigen Erklärungen für die Entstehung des Städtewesens sind krass technologisch ausgerichtet. Für sie liegt der Aufstieg der Stadt in der Erfindung des Nahrungsanbaus und dort vor allem in der hochproduktiven Form des Ackerbaus mit Hilfe von Zugtieren begründet. Die Stadt habe also erscheinen können, weil die Bauern aufgrund der ackerbautechnischen Innovationen der Jungsteinzeit große Überschüsse produzieren konnten. Nacdem die Menschen jetzt materiell so gut versorgt waren, hätten sie ihre Lebensbindung an den Ackerbau lösen und sich neue Fähigkeiten erwerben können – in der Töpferei, Weberei, Metallurgie, im Hausbau und in der Steinbearbeitung, in der Schmuckherstellung, natürlich auch als Verwaltungsbeamte, Priester, Soldaten und Künstler. Als die Bauerndörfer an Größe und Menschen zunahmen, hätten sie irgendwann eine „kritische Masse" erreicht (die kaum jemand quantifizieren kann), worauf sie dann als „Stadt" gelten durften. Wir erblicken allgemein in der Stadt einen abrupten wirtschaftlichen Bruch mit dem flachen Land, der von der Entwicklung typisch städtischer Bereiche gekennzeichnet war, nämlich von Handwerk, Verwaltung und – um ein arg degeneriertes Word zu benutzen – „Politik". Dieses neue, weitgehend nichtagrarische Tätigkeitsmuster brachte hervor, was wir „Zivilisation" nennen: nämlich eine Schriftkultur, „aufgeklärt", angeblich institutionell und technologisch rationaler als die Dorfgesellschaft, von der sie abhängig war – also das, was der bekannte marxistische Archäologe V. Gordon Childe die „städtische Revolution" nannte.

Durch dieses herkömmliche Bild von der Herkunft der Stadt wird eine moderne ökonomistische und progressistische Sichtweise auf die Vergangenheit projiziert. Sie geht davon aus, daß wir Heutigen zuallererst ökonomische Lebewesen sind, die sich in der ôffentlichkeit vor allem mit Industrie, Handel und Dienstleistungen beschäftigen, und schließt daraus, daß unsere Vorfahren sich aus dem gleichen Grunde in den Städten angesiedelt hätten. Auch in ihren Augen sei die Stadt ein Wirtschaftsunternehmen gewesen, das vorwiegend nichtagrarische Aufgaben erfüllt habe. Wir gestehen vielleicht noch zu, daß die Städter eines „barbarischeren" Zeitalters auch noch für ihre Sicherheit sorgen und sich gegen Hirtennomaden oder rivalisierende Städte zur Wehr setzen mußten. Daher hätten sie sich in so großer Anzahl hinter Palisaden und Schutzmauern zusammengefunden. Zwar läßt sich die Ballung der Stadtbewohner auf engstem Raum militärstrategisch erklären, aber selbst dies erscheint dem modernen Blick wirtschaftlich begründet; wir setzen ja auch im „Verteidigungsbereich" der heutigen Nationalstaaten und imperialistischen Blöcke wirtschaftliche Motive an. Wir unterstellen also, daß unsere städtischen „Vorfahren" weitgehend so waren wie wir: ökonomische Wesen, emsig tätig für die Verfolgung ihrer materiellen Interessen innerhalb der Grenzen einer strukturellen und territorialen Einheit, „Stadt" genannt.

Ebenso vorschnell schließen wir, daß sie nicht nur unsere ökonomistische Lebenseinstellung (wenn auch noch weniger entwickelt) teilten, sondern auch ihre Bürgerrolle so sahen wie wir. Auch wenn wir wohl einräumen würden, daß ihr Pflichtgefühl gegenüber der Gemeinschaft stärker entwickelt war als unseres, so nehmen wir doch an, daß sie bei der Beurteilung ihrer Städte die gleichen Maßstäbe anlegten wie wir. Ganz gleich wie exotisch viele ihrer politischen Institutionen uns erscheinen mögen, so vermuten wir hinter ihrer Vorstellung vom Bürgerwesen nur unsere eigennützigen und selbstsüchtigen Motive. Sie hätten sich nur dort für öffentliche Belange eingesetzt, wo ihre materiellen Interessen tangiert waren, und die waren in Kern ebenso wirtschaftlich definiert wie bei uns. Ohne es zu merken, unterziehen wir also ihr gesamtes Verständnis des Bürgerwesens, ja ihre gesamte „Zivilisation" eben der gleichen ökonomistischen Klassenanalyse, die wir im Namen unserer – selten ernst genug genommenen – „hohen Ideale und Moral" zurückzuweisen pflegen.

Diese Sichtweise wird dann durch die vorliegende Geschichtsschreibung noch massiv unterstützt. Athen hatte sein demos, heißt es, Rom seine plebs, die mittelalterliche Stadtgemeinde ihr popolo – genau wie wir unsere proletarische Unterklasse und untere Mittelklasse haben, die von Haß und Neid auf die aristokratische oder bourgeoise Elite verzehrt werden. Man warnt uns immer wieder davor, von den Kategorien „Altertum", „Mittelalter" und „Neuzeit" auf Veränderungen in einer unwandelbaren menschlichen Natur zu schließen, und postuliert, daß die Menschen – allen gegenteiligen ideologischen Schwüren zum Trotz – einzig ihren egoistischen Antrieben folgen. Dieses abenteuerliche Postulat einer unveränderlichen Psyche, die das menschliche Verhalten im Kern determiniere, setzt den Stadtbewohner – und in Sonderheit den bewußten Bürger – in seinen Eigenschaften den Bewohnern unserer heutigen Metropolen gleich. Somit können wir uns natürlich vor dem gewaltigen Schauspiel der Entwicklung der Stadt in der Geschichte selbstzufrieden zurücklehnen, überzeugt davon, unsere gegenwärtigen Probleme seien nun einmal ebenso ererbt und unserer „unverbesserlichen" Menschennatur geschuldet wie unsere biologischen Eigenschaften und Schwächen. Sie seien ebenso unzweifelhaft ein Teil unseres Selbst wie unsere Finger, unser Gehirn oder unsere eingewurzelten psychologischen Züge, die unsere Art mit ihren Vorläufern und ihren Nachkommen gemeinsam hat.

ÇATAL HÜYÜK

Wenn es zutrifft, daß eine Analyse der Stadt tatsächlich Belege über das Zusammenrücken der Menschen und über ein unveränderliches Verhalten liefern könnte, dann wird jedenfalls durch eine sorgfältige Verfolgung des Aufkommens der Stadt und ihrer weiteren Entwicklungsgeschichte dieses herkömmliche simplistische Bild in keiner Weise bestätigt. Es dürfte kaum möglich sein, einen durchgängigen Auslöser zu finden, durch den sich auch nur das Auftreten menschlicher Siedlungsgemeinschaften von Dorfgröße erklären läßt, erst recht nicht bei Städten mit Tausenden von Bewohnern. Es hat nicht den Anschein, daß die frühesten ausgegrabene Städte ihre wirtschaftliche Basis in der fortgeschrittenen Nahrungserzeugung, wie etwa in dem mit Zugtieren betriebenen Pflug, gehabt hätten (siehe die überzeugenden Ausführungen von Jane Jacobs in ihrem Buch *The Economy of Cities*). Auch wenn es zweifelhaft ist, ob erst die „städtische Revolution" der „agrarischen Revolution" zum Durchbruch verhalf, wie Jacobs wohl glaubt, so liegen doch gute Argumente dafür vor, daß sich die ganz frühen Stadtsiedlungen wie Çatal Hüyük in Anatolien und das aus der Bibel bekannte Jericho aus Gemeinschaften beträchtlicher Größe zusammensetzten, die sich überwiegend von der Jagd und vom Sammeln wildwachsender Pflanzen ernährten. Soweit Nutzpflanzen gezüchtet wurden, scheint dies relativ spät durch Völker geschehen zu sein, die zwar verschiedene Wildweizensorten unterscheiden konnten, aber keine Erfahrungen im Getreideanbau hatten. Knochenfunde des Auerochsen – des ausgestorbenen Urahnen unseres Rindes –, von Hirschen, Wildschweinen, Wildeseln, Wildgänsen, sowie von Wölfen, Füchsen, Leoparden und anderen Raubtieren deuten auf eine „verstädterte" Bevölkerung von Jägern und Sammlern hin, die ihre Gartenbaukenntnisse erst kurz zuvor erworben hatten. Wenn wir die üblichen Maßstäbe zu Grunde legen, dann kann eine derartige Wirtschaftsstruktur nicht befriedigend erklären, wie eine Stadt wie Catal mit schätzungsweise 6000 Menschen auf gut 10 Hektar schon vor 9000 Jahren aufblühen konnte, Jahrtausende bevor sich in Mesopotamien Childes berühmte „städtische Revolution" abgespielt hat.

Wenn man Çatal Hüyük einen herausgehobenen Platz in der Entstehungsgeschichte der Stadt zubilligen will, dann scheint der Grund für seine Existenz – und für sein jahrhundertelanges Überdauern – vor allem religiöser Natur gewesen zu sein. Zwar lag die Stadt in der Nähe reicher Obsidianvorkommen, und dieser Rohstoff wurde mit Sicherheit gegen zahlreiche nicht am Ort vefügbare Nahrungsmittel eingetauscht; aber was vor allem auffällt, ist ihr Reichtum an religiösen Heiligtümern. James Mellaart, dem wir ausführliche und detailliert interpretierte Forschungsergebnisse über die Stadt verdanken, fand dort unter 139 untersuchten Bauwerken nicht weniger als 40 Heiligtümer. Diese waren im allgemeinen größer als die umliegenden Häuser und reich mit kunstvollen religiösen Darstellungen auf einander gegenüberliegenden Wänden verziert, von denen jeweils die eine das Leben und die andere den Tod symbolisierte.

Mellaart fand in Çatal Hüyük keine Töpferwaren, die doch eines der Kennzeichen jungsteinzeitlicher Kulturen darstellen und, zusammen mit dem Pflug und mit Haustieren, in einer von Tausenden bewohnten Stadt eigentlich zu erwarten gewesen wären. Die dicken Mauern von Çatal, seine puebloartigen Gebäude, seine kleinen Plazas sowie seine weithin sichtbaren kunstvollen Verzierungen deuten auf sehr intensive religiöse Aktivitäten hin, was wiederum ein Anzeichen für ein ebenso intensives öffentlich-politisches Leben ist. Die vorgefundenen Geräte sowie der naturalistische Kunststil lassen eher auf eine ökologisch ausgerichtete Gemeinschaft von Jägern und Sammlern der späten Altsteinzeit als auf Feldanbauer der frühen Jungsteinzeit schließen. Ihre Kultur weist eine hochentwickelte Stein- und Knochenbearbeitungstechnik sowie offensichtlich kollektiv genutzte Gebäude auf, die Tierbilder sowie schamanenartige Gestalten inmitten von Wildrindern, Leoparden und Bogenschützen zeigen. Die zahlreichen Reaktionen auf die Funde in Çatal und vor allem auch auf Mellaarts Interpretationen erlauben den Schluß, daß die Bewohner der Stadt klar matrizentrisch orientiert waren. Frauen nehmen in der Symbolwelt der lokalen Kulte einen hohen Rang ein. Unter den in der Stadt gefundenen Statuetten sticht am meisten die der Muttergöttin ins Auge. Auch wurde anscheinend sorgfältig darauf geachtet, daß Frauen und Kinder (vermutlich jeweils die Mütter der Kinder) in einem gemeinsamen Grab bestattet wurden, was bei männlichen Gräbern nicht der Fall war. Hierarchie und Kriegsführung scheinen das Leben in dieser Gesellschaft überhaupt nicht bestimmt zu haben. Aus der Größe der Häuser und den Grabbeigaben läßt sich schließen, daß die Stadt mit geringen Abweichungen weitgehend egalitär war. „Es gibt keine Anzeichen für Gewalt oder mutwillige Zerstörungen", bemerkt Mellaart über die ursprüngliche Stadt und ihre nahegelegene Nachfolgerin; beide wurden jeweils nach Jahrhunderten aus unbekannten Gründen einfach aufgegeben.[2] Es fällt auf, daß unter den Hunderten von untersuchten Skeletten fast keine Anzeichen eines gewaltsamen Todes festzustellen sind.

Indessen ist nicht nur die Erklärung des Aufstiegs einer so großen Stadt wie Çatal Hüyük durch den hochentwickelten Stand der Technik oder durch Aspekte der Kriegsführung unzureichend. Interessanterweise gab es ein unbekanntes Volk, das bereits vor 18 000 Jahren, als große Teile Europas noch unter Eis begraben waren, mit der Technik des Säens, Erntens und Mahlens von Getreide vertraut war, aber keineswegs auf fruchtbarem Boden

ständige Siedlungen errichtete. Solche Belege für den Anbau von Nahrungsmitteln sind vor kurzem im oberägyptischen Wadi Kubbaniya nahe dem Niltal gefunden worden. Dort wurden Weizen, Hopfen, Linsen und Kichererbsen bereits zu einer Zeit angebaut, da die Jäger des Magdalénien noch über die spanische und französische Tundra streiften und in entlegenenen Höhlen ihre berühmten Tierbilder hinterließen. Die Leute von Wadi Kubbaniya waren keine jungsteinzeitlichen Bauern, obgleich sie es nach allen Regeln eines technologischen oder ökonomischen Determinismus hätten sein müssen. „Ihr diversifizierter Ackerbau führte nicht direkt zum Entstehen von Dörfern", stellen Fred Wendrof, Romuald Schild und Angela E. Chase fest, die die Überreste dieser frühen Ackerbauern ausgegraben haben. „Es scheint, daß die Menschen noch Tausende von Jahren ihr gewohntes Wander- und Jägerleben führten. Ihr Lebensunterhalt ruhte auf mehreren Säulen, und Feldanbau war nur eine Nahrungsquelle unter anderen. Diese Erkenntnis wirft die Frage, warum die Zivilisation überhaupt entstand, ganz neu auf." [3]

In der Tat führen die Erkenntnisse über die Bewohner von Çatal Hüyük und Wadi Kubbaniya, die vielleicht unter ihresgleichen gar nichts Besonderes darstellten, auf die Frage, warum die „Zivilisation" (genauer gesagt, die tiefgreifende Umstellung von der Lebensweise der Jäger und Sammler zum Nahrungsanbau und zur Bildung gesellschaftlicher Zusammenschlüsse) überhaupt stattfand. Die Antwort auf diese Frage scheint sich in einem Mantel des Geheimnisvollen zu verbergen, aber nur, weil der Übergang von der einen Kultur zu der anderen uns abrupter erscheint, als er es in Wirklichkeit war. Denn Çatal Hüyük und die frühesten Nahrungsanbauer lehren uns doch, daß der Übergang vom Stamm zum Dorf und zur Stadt eben nicht nach der orthodoxen Archäologie die absehbare Folge eines technologischen Wandels oder nach neueren Theorien die Reaktion auf Hungersnöte infolge von Bevölkerungsdruck, Kriegen oder anderen Umwelteinflüssen war. Kurz, der Übergang vom Stamm zur Stadt war nicht die notwendige Konsequenz ökonomischer Beziehungen, wie sie unsere euro-amerikanische Denkweise der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit überstülpt; ebensowenig trat dieser Übergang schlagartig und vollständig ein oder führte zu einer Art „Kriegszustand" zwischen Stadt und Land, wie die orthodoxen Theorien uns einreden wollen.

Ganz im Gegenteil bildeten jagende und sammelnde Völker, denen nach allen herkömmlichen archäologischen Lehrmeinungen die „wirtschaftliche Basis" für eine städtische Gesellschaft fehlte, eben doch relativ große Städte, wobei ihre technischen Möglichkeiten in der Anfangsphase eher altsteinzeitlich als jungsteinzeitlich geprägt waren. Die Anthropologen, die die Funde von Wadi Kubaniya untersucht haben, drücken es so aus:

„Es scheint hier in der Tat keine alleinige ‚Ursache' für das Auftreten des Ackerbaus [und wir könnten hinzufügen: der Stadt, MB] gegeben zu haben. Möglicherweise hat er sich aus einem natürlichen Zusammenspiel zwischen den Völkern der Frühzeit und den Pflanzenarten, die sie regelmäßig nutzten, entwickelt. Dies kann sich viele Male abgespielt haben, wo immer altsteinzeitliche Völker sich das Potential der Pflanzen ständig und intensiv nutzbar machten. In diesem Fall [von Wadi Kubbaniya, MB] ist es besonders bedeutsam, denn bei den dort genutzten Pflanzenarten handelte es sich um Getreide, und dieses bildete dann die ökonomische Basis für die Entwicklung unserer Zivilisation. Das Aufkommen des Ackerbaus hat jedoch nicht notwendigerweise und auch nicht sofort zu einem erkennbaren gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Wandel geführt, sondern nur einer weitgehend auf Fischerei, Jagd und Sammeltätigkeit gegründeten Wirtschaft eine zusätzliche Nahrungsressource erschlossen." [4]

Ich empfinde diese mutigen und leicht unorthodoxen Schlußfolgerungen deshalb als so aufregend, weil die Autoren sich ja noch des theoretischen Rahmens und Wortschatzes der traditionellen Archäologie (wie „ökonomische Basis", „Ressourcen", „Nutzung") bedienen.

Damit soll nicht gesagt werden, daß Städte sich einfach aus dem Nichts heraus zusammenfügen können. Selbstverständlich benötigt eine Stadt eine leistungsfähige Lebensmittelversorgung, die es auch den nichtbäuerlichen Schichten wie Handwerkern, Beamten, Schamanenpriestern usw. ermöglicht, ihre Spezialistenberufe auszuüben. Aber die Funde von Çatal Hüyük und die Getreidebauern von Wadi Kubbaniya lehren uns doch, daß die ersten Städte eher kultischen als wirtschaftlichen oder militärischen Zwecken dienten. Die ins Auge fallenden Heiligtümer von Çatal Hüyük deuten darauf hin, daß die Bevölkerung dieser Stadt sich religiösen Riten verpflichtet fühlte, daß also kultische und priesterliche Funktionen besser als ökonomische oder militärische Aspekte erklären können, warum diese Stadt vor Jahrtausenden mitten in Anatolien emporwuchs. Es könnte doch sein, daß sich die altsteinzeitlichen Lebensgewohnheiten – von der Zeit und der Anpassung an die Umweltbedingungen geprägt – als zählebiger erwiesen, als wir vermuten möchten. Stammesvölker, selbst wenn sie sich für „zivilisiert" hielten, die eben in der langen Evolution der menschlichen Kultur verwurzelt waren, konnten sich durchaus in dieser Lebensweise wohler fühlen.

Wenn diese Schlußfolgerung trägt, dann passen die städtische und die agrikulturelle „Revolution" nicht so genau aufeinander, wie man dies heute verlangen kann und wie es die archäologische Literatur darstellt. Der Aufstieg der Stadt könnte vielleicht mehr mit Heiligtümern, kultischen Praktiken und reich

mit naturalistischen Symbolen geschmückten Tempeln verknüpft gewesen sein als mit der „Erfindung“ des Getreideanbaus, des Pfluges oder der Haustiere. Umgekehrt hat auch nicht erst die Stadt diese Grundlagen des Ackerbaus geschaffen, wie Jane Jacobs vermutet. Es scheint, daß die einfachsten Formen des Ackerbaus den Jägern und Sammlern schon bekannt waren, lange bevor während des Übergangs von der Alt- zur Jungsteinzeit Dörfer die Landschaft zu sprenkeln begannen. Aber der heilige Schrein, der später von einem Tempel umgeben wurde, dürfte vielleicht verläßlicher die Stadtwerdung angekündigt haben als der Pflug, und quasi-religiöse Persönlichkeiten wie Schamanen oder Priester mögen eher Leitbilder der Menschen gewesen sein als politisch geschickte Häuptlinge. Aus demselben Grund könnte der frühe „Bürger“ sich in seiner Rolle im öffentlichen Leben eher als Glied einer religiösen Gemeinde denn als Bewohner eines Stadtviertels empfunden haben. Mittelpunkt des städtischen Gemeinschaftslebens könnte also weniger ein Marktplatz als vielmehr ein zeremonieller Ort der Verehrung von Naturgöttern und Naturkräften gewesen sein.

DIE ERSTEN STÄDTE

Wenn der Aufstieg der Stadt und die Herausbildung einer spezifischen Rolle ihrer Bürger in der Tat vor diesem Hintergrund stattfand, dann gehorchten die Lebensverhältnisse in den frühen Städten keineswegs den neueren ökonomistischen Vorurteilen, schon gar nicht den heute so beliebten Theorien, denen zufolge eine Stadt nichts weiter ist als ein Wirtschaftsunternehmen, bei dem sich alles nur um Geld und kommerziellen Erfolg dreht. Denn obgleich selbst in so lange vergangenen Städten wie Çatal Hüyük eine hochentwickelte Handwerkskultur existierte, gibt es keinerlei Hinweise auf irgendein Marktgeschehen innerhalb der Stadt und auch sonst auf wenig mehr als lokalen Tauschhandel. Zwar mag sich durchaus ein lebhafter Handel unter den Städten wie auch zwischen einzelnen Städten und den Volksstämmen in ihrer Umgebung entwickelt haben, aber innerhalb jeder Stadt war der Handel allenfalls eine Randerscheinung. Karl Polanyi hat, als Ergebnis seiner fruchtbaren Untersuchungen über die von ihm so genannte „anonyme Wirtschaft in der frühen Gesellschaft“, überzeugend mit der Ansicht aufgeräumt, daß der Markt eine notwendige und entscheidende Komponente bei der Entstehung der Stadt gewesen sei,[5] und eine verkürzte Wiedergabe würde der Tiefe und Eleganz seiner Analyse nicht gerecht werden. Nach Polanyi hat es in den vorhellenischen Städten überhaupt keine örtlichen Marktzentren gegeben; erst die agora Athens wurde in begrenz-

tem Umfang der Ort für einen Warenaustausch, in stärkerem Maße jedoch für ein öffentliches politisches Leben. Dennoch hat sogar noch Aristoteles das Geldverdienen als „naturwidrigen“ Trieb angesehen, dem mit Selbstbeherrschung und Überwachung begegnet werden müsse. Die Bewohner der frühen Städte haben allerdings etwas untereinander ausgetauscht – nämlich Dienste. Genauer gesagt haben Männer wie auch Frauen gemeinsam je ihren Teil zum Gemeinwohl beigetragen. Denn genau dieser gemeinsame Fundus der lebensnotwendigen Dinge war es, der das „Wirtschaftsleben“ der Stammesgemeinschaften und der frühen Städte ausmachte. Jeder Einzelne steuerte seinen Anteil gemäß seinen persönlichen Fähigkeiten bei, sei es beim Feldanbau, bei der Verarbeitung von Wolle und Flachs, bei der Metall- oder Steinbearbeitung und nicht zuletzt im Kunsthandwerk bei der Verschönerung und Verzierung kostbarer Gaben für Götter, Priester oder auch herausgehobene Mitglieder der Gemeinschaft.

„Genügsamkeitsgebote“ und die Unterscheidung zwischen „naturgemäßem und naturwidrigem Handel“ sind nicht unbedingt archaisch. Ihren bewußtesten und philosophischsten Ausdruck fanden sie in Griechenland. Aber schon bevor die hellenische polis ihre Blüte erlebte, war auch der materielle Alltag der Stadtbewohner fest in Blutsbande, religiöse Pflichten, gegenseitige Abhängigkeiten, magische Praktiken und das intensive Naturgefühl der Stammeswelt eingebunden. Diese Bindungen, die eher in unbewußten Überlieferungen als in rational ausgesprochenen Vorschriften existierten, bildeten den psychologischen und institutionellen Boden, von dem aus sie in die späteren rationalistischen Kulturen des griechischen Archipels Eingang fanden. Dieser unterbewußte tribalistische und mutualistische Fundus an Zusammengehörigkeits- und Verpflichtungsgefühl bestimmte das Verhalten der Menschen sogar stärker als ausgefeilte Formulierungen einer entsprechenden bürgerlich-politischen Philosophie oder Gesellschaftstheorie.

Es waren nicht nur Nahrungsmittel, die bei den sogenannten „primitiven“ oder archaischen Völkern Bestandteil des „Allgemeinguts“ wurden. Möglicherweise besaßen mit Ausnahme der allerpersönlichsten Habseligkeiten alle Dinge bis hin zu Elementen des eigenen Ichs eine kollektive Aura, die ihnen einen gemeinsamen Nutzungszweck zuwies. Wenn die Stadt ursprünglich überhaupt einer bestimmten Aufgabe diente, dann war diese religiös definiert. Es dürfte eine einseitige Übertreibung darstellen, wenn viele Anthropologen meinen, daß vorwiegend zentrale politische Regierungsformen und Institutionen erforderlich waren, um einen Ausgleich der Produktionsüberschüsse zwischen ökologisch unterschiedlichen Regionen sicherzustellen. Zwar wird niemand abstreiten, daß große Imperien wie das Inka- und das Aztekenreich, Babyloni-

en, Ägypten, Persien oder China Umverteilungsapparate waren, in denen zahllose Güter aus den verschiedenartigsten und verstreutesten Gebieten gesammelt und bereitgestellt wurden. In solch großen Reichsgebilden waren die Städte in der Tat bereits für ihre Speicher und Lagerhäuser ebenso berühmt wie für ihre Tempel und Paläste.

Es wäre indessen moderne Voreingenommenheit, nur auf materielle Funktionen zu schauen und damit rein deterministisch jede Form einer von uns untersuchten Gemeinschaft erklären zu wollen. Aus ihr spricht eine Neigung, ja fast ein gedankenloser innerer Zwang, allem und jedem – und insbesondere jeder Institution oder Gemeinschaftsform gleich welchen Zeitalters – eine „materielle Rolle“ zuzuweisen. Schlimmer noch, sie bedeutet eine primitive Herabwürdigung der eminent gemeinschaftsfördernden Rolle auch materieller Dinge wie etwa von Geschenken, die nämlich einem viel wesentlicheren Zug des Menschen dienen: dem Bedürfnis nach Halt und Verwurzelung in einer Gemeinschaft, nach geteilten Überzeugungen und Gefühlen, die die Seele stärken und ohne die es keine wirkliche Individualität geben kann. Wenn die Persönlichkeit des Menschen von elterlicher Fürsorge, verwandtschaftlichen Bindungen, Freundschaften sowie von jener Sicherheit getragen wird, die aus einem Beistandsgeflecht zwischen Mensch und Mensch erwächst, verwandelt sie sich erst dann in ein materielles Gebilde, in ein manipulierbares Objekt unter anderen, sobald ihre immateriellen Grundstrukturen eingerissen und ihre Wesenszüge verdinglicht werden. Zu der verbreiteten Lehre unserer „Kulturmaterialisten“, die in Stammes- oder Königreichen, Bürokratien, Armeen und klerikalen Hierarchien mit ihren immensen Lasten nur Umverteilungsagenturen zur Befriedigung der – mythischen oder realen – „Bedürfnisse“ der Menschen sehen, könnten wir ohne weiteres die diametrale Gegenposition aufstellen. Mit mehr Berechtigung ließe sich nämlich zeigen, daß diese Systeme in Wirklichkeit eine Sucht nach Herrschaft demonstrieren, aus der heraus dann mythische „Bedürfnisse“ geschaffen und Kommandosysteme aufgebaut wurden, die für die Gemeinschaften, denen sie angeblich dienen sollten, derart schädlich waren, daß ihre Hinterlassenschaft an Verschwendung, Zerstörung und Grausamkeit geradezu die Wurzeln unserer Gesellschaft und ihre natürliche Basis bedroht. Herrschaft über die Natur setzte die Herrschaft über Menschen voraus, und so sollte der Glaube an die Herrschaft die ganze Erde überziehen.

Eine deutliche Warnung ist allerdings angebracht, wenn wir von einer Herrschaftsmanie sprechen, mit der man das Bild der frühen, überwiegend von Tempeln geprägten Städte so leichtfertig verfälschen kann. Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Priesterhierarchien, die sich in diesen Städten herausbildeten – von Erech in Mesopotamien bis Teotihuacan in Mexiko – unmittelbar zu einer

hierarchischen Umorganisation der doch recht egalitären Stämme und Dorfbewohner führten, von denen sie ja abhingen; denn dies waren die Menschen, die ihre oft gewaltigen Monumente errichteten, die ihre Plazas, Wohnbauten und Altäre anlegten, die Speicher ihrer Tempel füllten, ihre Mauern auftürmten und die Skulpturen schufen, die noch heute unsere Bewunderung erwecken. Auf den ersten Blick erscheint es geradezu unvorstellbar, daß derart immense Leistungen, für die ganze Massen mobilisiert werden mußten, anders als durch den härtesten Zwang für – in unseren Augen – so „nutzlose“ und „unprofitable“ Zwecke erbracht werden konnten; so unvorstellbar, daß wir geneigt sind, alle frühen Tempel- und Grabbauten als das Werk gnadenloser Zwingherren und brutaler Tyrannen anzusehen.

Aber wenn diese Verhältnisse auch auf viele Geschichtsepochen zutreffen, so rechtfertigt das dennoch nicht die Annahme, es seien auch die sozialen Beziehungen so geartet gewesen, denen wir die ersten Städte und ihre kultischen Strukturen in der Morgendämmerung der Geschichte verdanken. Ich habe andernorts ausführlich beschrieben, wie eine egalitäre Gesellschaft sich fast unmerklich in eine zunehmend hierarchische verwandelt haben könnte – anfangs theokratisch, später feudal, zum Schluß monarchisch *(Murray Bookchin: Die Ökologie der Freiheit)*. Hier möchte ich nur hervorheben, daß die frühesten Städte weitgehend auf Ideen gegründete Schöpfungen waren und daß ihre Schöpfer hochkomplexe, in einem engen Geflecht von gegenseitigen Abhängigkeiten verbundene Gemeinschaften bildeten, ökologisch orientiert und von egalitärem, herrschaftsfreiem Charakter. Wir wissen nichts darüber, ob Städte wie das ansehnliche Çatal Hüyük, das vor 9000 Jahren entstand, oder ein so monumentaler Komplex wie Teotihuacan, das langsam emporwuchs (um 300 v. Chr.) und das um 800 n. Chr. aufgegeben wurde, nur dadurch erbaut werden konnten, daß Scharen „unterdrückter“ Dorfbewohner zwangsweise „mobilisiert“ wurden, oder ob sie nicht vielmehr – auch wenn das überraschen mag – das freiwillig dargebrachte Werk gläubiger „Pfarrkinder“ waren, die in ihren Gemeinschaftspflichten eine Art „Berufung“ erblickten. Nur weil man die schriftlichen überlieferungen, die von Zwangsarbeit in Mesopotamien und Ägypten berichten, einfach in die nebelhafte Vergangenheit extrapoliert, vermutet man, daß bereits zu Beginn der Stadtgeschichte Unterdrücker-Eliten zu derartigen Zwangsmaßnahmen griffen. Dabei wird leicht übersehen, daß allein schon die Existenz literarischer Berichte über städtisches Leben, selbst das sehr frühe Gilgamesch-Epos, das bis an die Anfänge der mesopotamischen Stadtkulturen zurückführt, bereits technologisch entwickelte, häufig auf Zwang aufgebaute Gesellschaften voraussetzt. Çatal Hüyük, Jericho, Erech, Teotihuacan, Monte Alban, Tikal und vergleichbare Städte, die so lange vor unserer Zeit im

Nahen Osten und in Amerika aufblühten, stellen uns vor ein Geheimnis, welches wir allein durch unsere Brille und über unsere Definition gesellschaftlicher Interessen zu entschlüsseln suchen. Und doch findet sich in ihren Ruinen eine Fülle von Hinweisen auf ideelle Antriebe und auf menschliche Beziehungsmuster, die sich von unseren weltlich geprägten Denkmustern radikal unterscheiden; für sie besaßen Kultus und Gemeinschaft einen Stellenwert, durch den „die Stadt“ (wenn man dieses Wort auf alle menschlichen Siedlungen von einer bestimmten Größe ab anwenden will) in ihren Augen ein Lebensgefühl umsetzte, das von dem unseren grundsätzlich verschieden war. Vielleicht standen diese einfachen Menschen, die die Monumente der frühesten Städte errichteten, unseren mittelalterlichen Künstlern und Handwerkern näher, die wieder und wieder bereitwillig ihre Zeit und Arbeitskraft opferten und so über Generationen langsam die großen Kathedralen Europas emporwachsen ließen. Beide bezeugen eine Hingabe, die in schroffem Gegensatz zu der Mentalität der Ingenieure und Bautrupps steht, die jeden unserer Kontinente mit Stadtgebilden voller Wohn- und Geschäftshochhäuser übersäen.

Daneben stehen wir vor unterschiedlichen Auffassungen von der Rolle des „Bürgers“ früher und jetzt. Wie haben sich die damaligen „Bürger“ der ersten Städte selbst gesehen? In welchem Sinne waren sie von uns verschieden – oder uns ähnlich? Diese Fragen führen uns auf ein Problem, das nicht so konkret und fest umrissen ist wie die Untersuchung einer physischen Struktur, etwa der Reste eines Tempels oder eines Palastes. „Bürger sein“ ist, wie sich zeigen wird, ein Prozeß und nicht eine mit knappen Worten definierbare Gegebenheit. Eine Bürgerschaft erscheint nicht plötzlich aus dem Nichts in einem Milieu von Straßen, um sich zu zeigen, von Häusern, um sich in die Privatsphäre zurückzuziehen, von Menschenmassen, um mit ihnen zu kommunizieren. Çatal Hüyük besaß durchaus einige rätselhafte Züge; beispielsweise gab es dort überhaupt keine Straßen. Einem Pueblo gleich, besaß die Stadt kleine Plätze, aber keine durchgehenden Wege. Es ermangelte also jener Straßen, in denen Modernisten wie Marshall Berman und Richard Sennett strukturell das Wesen des Urbanen erblicken, vor allem die breiten Boulevards, auf denen die monadischen Egos unserer Tage – jedes ein Dandy – sich produzieren und ihre „Individualität“ herauskehren können. Wer von einem Teil Çatals in einen anderen gelangen wollte, mußte sich auf den Dächern bewegen, über Leitern klettern, Wohnhöfe und kleine Plätze überqueren.

Diese Tatsache ist aber nicht nur etwas äußerlich Exzentrisches, sondern sie ist menschlich bedeutsam. Çatal Hüyük muß eine außerordentlich kollektiv orientierte Gemeinschaft gewesen sein. Es war voller Menschen – aber mehr nach Art eines Stammeslagers als wie das, was man heute eine Stadt nennt.

Und dennoch war es so groß, daß es auch nach heutigen Maßstäben kein Dorf mehr war. Wenn die Archäologen mit ihren Schätzungen auch nur einigermaßen richtig liegen, war es im historischen Vergleich, also zu seiner Zeit und in seiner Region sogar eine echte Großstadt. Was bedeutete dieser historische Schauplatz? In welchem Sinne waren die Männer und Frauen dort „urban“? Wir können vermuten, daß sie nicht bloße „Bewohner“ ihrer Stadt waren oder ein vorgeschichtliches „Wahlvolk“. Sie litten nicht unter der Anonymität und Isolationsangst, die den Stadtbewohner unserer Zeit mehr als alles andere kennzeichnen. In einem gewissen Sinne waren sie die „Protobürger“ einer artikulationsfähigen und reich gegliederten Gemeinschaft, in der ein hochentwickelter Kollektivgeist sich aus organischen Erscheinungen wie Sippenbindungen und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung nährte und mit so bürgerlichen Vorstellungen wie etwa politisch definierten Rechten und Pflichten verband. Diese Gemeinschaften befanden sich im Übergang von der biologischen Realität der Stammeswelt, mit ihrer Betonung von Blutsbanden, Geschlecht und Lebensalter, zur politischen Realität der städtischen Welt, die sich auf räumliche Nähe, berufliche Mobilität und juristisch definierte Rechte stützte. Wohl wiesen die ersten Städte keine Bürger von der Art selbständig agierender Einzelwesen auf, ethisch im Ideal der Bürgertugend vereint, rational in ihrem gesellschaftlichen Handeln und uneingeschränkt frei, sich mit Wort und Tat in die Geschicke ihrer Stadt einzubringen – kurz mit den Eigenschaften, die von den griechischen Sozialphilosophen unter dem Terminus phronesis zusammengefaßt werden sollten: die praktische Vernunft, durch die eine Gemeinschaft geschaffen und geleitet wird. Alle Belege, die wir über das Leben dieser „Protobürger“ besitzen, deuten darauf hin, daß ihre Fähigkeit zu gemeinschaftsbezogenem Handeln hauptsächlich durch Pflichten gegenüber ihrer Verwandtschaft und ihren Priestern geprägt war und ihre Ideale mehr vom Glauben als von der Vernunft, daß ihre Tugenden eher pragmatisch als ideell begründet und ihre gesellschaftlichen Institutionen eher biologisch entstanden als kulturell geschaffen waren.

Und doch bildeten diese nur scheinbar primitiven Elemente den unentbehrlichen Mutterboden für das, was sich zur klassischen Figur des „Bürgers“ auswachsen sollte. Gerade weil sich aus den Gruppenattributen wie Familie oder Clan eher als aus persönlichen Eigenschaften Möglichkeiten gesellschaftlicher Einflußnahme ergaben, konnte der Bewohner einer solchen Stadt sich einer gewissen realen Macht sicher sein, nicht nur eines Bündels ihm übertragener Rechte, die mehr formalen und juristischen Charakter als Substanz besaßen. Wir kennen einige Stammesgesellschaften, die bei allen Grenzen, die dem Individuum durch Tradition und gesellschaftliche Kontrolle gesetzt sind, ein hohes

Maß an Achtung vor der je einzigartigen Persönlichkeit und ihrem freien Willen aufbringen. Man kann nicht den Menschen der frühen Gesellschaften eine, wenn auch primitive, Individualität absprechen und gleichzeitig feststellen, daß sich spontane Egos und große Selbstsicherheit auch unter gewissen Jäger- und Sammlervölkern finden, so etwa bei den Ituri-Waldpygmäen mit ihren prahlsüchtigen Männern und listigen Frauen. Wenn also Charakterzüge wie Prahlsucht, Humor, Fröhlichkeit, Scharfsinn oder Nachdenklichkeit so deutlich hervortreten, dann widerlegt dies eindeutig das herkömmliche Zerrbild vom schriftlosen Menschen als einem Wesen ohne Individualität, weil ohne Ego und Persönlichkeit. Vielleicht war unter den sogenannten Primitiven unsere derzeitige, geradezu neurotische Auffassung der Persönlichkeit nicht so weit verbreitet wie in den heutigen europäischen und amerikanischen Metropolen, wenn auch durchaus vorhanden. In jedem Fall gibt es bei den bis heute überlebenden schriftlosen Gemeinschaften Individualität, allerdings eine andere als die unsere; dort sind ihre Spielregeln expliziter und die ihr gesetzten Grenzen klarer erkennbar und am Mitmenschen orientiert, ganz im Gegensatz zu unserer, einem kunstvoll gesteuerten Mechanismus gleichenden Gesellschaft, die ihre formalen „Freiheiten" pompös feiert, aber über ihr Defizit an mitmenschlicher Rücksichtnahme hinwegsieht.

DIE BÜRGER DER FRÜHEN STÄDTE

Es mag überraschend klingen, aber Bürgerwesen und die ihm zugrundeliegenden politischen Formen lassen sich nur schwer erklären, solange man nicht einen genaueren Blick auf jene ursprünglichen organischen Institutionen richtet – vor allem clanartige Beziehungen, Volksversammlungen und die daraus entstehenden Räte, die egalitäre Grundstimmung, also überhaupt den Tribalismus –, welche die Stadt nach Ansicht der neueren Standardtheorien gerade zu überwinden bestimmt war. Rousseau drückt es pointiert mit den Worten aus: „Die meisten halten eine Stadt für ein Gemeinwesen und einen Bürger für einen Staatsbürger. Sie wissen nicht, daß die Häuser die Stadt bilden, aber die Staatsbürger das Gemeinwesen."[6] Und doch wäre auch er nicht weniger erstaunt gewesen als alle wichtigen Gesellschaftstheoretiker seiner Zeit, hätte er erfahren dürfen, daß die wichtigsten Merkmale eines Bürgerwesens sich stärker von der Stammeswelt als von der dörflichen Welt herleiten und stärker von primitiven Schutzhütten als von festen Häusern. Häuser mögen eine Stadt ausmachen, sogar eine riesige Städteballung, die jeder Bürgerbeteiligung den Boden entzieht; doch es waren die einfachen Hütten und Zelte – die „primitiven" Behausungen der Jäger-, Sammler- und Hirtenvölker –, wo gesellschaftliche Institutionen und Rollen entstanden, von denen viele unsere Bürgerideale verkörpern.

Begriffe, die vom menschlichen Maß handeln – etwa von einer Gemeinde, die nur eine mäßige Ausdehnung besitzt und weder politisch noch logistisch das Verständnis ihrer Bewohner überfordert –, sind von Art und Herkunft her ausgesprochen tribalistisch. In ihnen drückt sich eine mitbürgerliche Mentalität aus, die in Familienloyalitäten und Sippenbeziehungen verwurzelt ist. Es sollte uns daher nicht überraschen, daß viele der frühen Städte – soweit uns überhaupt schriftliche Berichte über sie zugänglich sind – „gegründete" Gemeinwesen sind. Ihre „Abkunft" leitet sich aus dem Auftreten einer personifizierten Gottheit oder eines gemeinsamen Stammvaters ab. Die „Söhne des Aeneas", jenes trojanischen Helden, der dem Stadtmythos zufolge Rom „gründete", unterscheiden sich in dieser Hinsicht in nichts von den „Kindern Israel" und ihrem biblischen Vater Jakob, dem Patriarchen und Urvater aller hebräischen Stämme. Das Wort „Bürger" erscheint überhaupt nur sporadisch oder erst in einem späten Stadium der Stadtgeschichte. Verbreitet bezeichneten sich die „Bürger" einer Gemeinde selbst als „Brüder", vor allem im gesamten Mittelalter bis in die Renaissancezeit hinein. In diesen Städten benutzten die Männer und Frauen Begriffe aus der Welt der Familie, um ihre Beziehungen untereinander zu beschreiben. In dem Maße, wie in den spätantiken und mittelalterlichen Städten „Fremde" die Mehrzahl der Bewohner zu stellen begannen, wurde diese aus der Familie übernommene Vorstellungswelt – ihre reduzierten Größenordnungen, ihre direkten persönlichen Kontakte und ihre engmaschigen Netze gegenseitiger Hilfe, alles was wir mit dem Begriff vom „menschlichen Maß" in Verbindung bringen – zum Vorrecht der städtischen Eliten, vor allem der lokalen Aristokratien und Adelsgeschlechter, die eine echte oder legendäre Linie zum „Begründer" der Stadt für sich in Anspruch nahmen. Schließlich begründeten auch die Zuwanderer ihre eigenen „Bruderschaften" und zementierten ihre Verbindungen, ihre Rechte und Pflichten durch feierliche Blutschwüre und quasi-verwandtschaftliche Rituale. So wurde mit der Zeit das Wort „Bruder" zur gängigen höflichen Anrede unter denen, die jeweils derselben Klasse und Interessengemeinschaft angehörten.

Die Bürgerinstitutionen, die wir am ehesten mit einer „partizipatorischen Demokratie" assoziieren, stehen häufig in direkter Kontinuität zu Stammesversammlungen. Es ist so gut wie sicher, daß die Volksversammlungen in den antiken Städten mit ihren direkten Begegnungen der Menschen häufig sowohl den Grundstein bildeten, auf dem das ganze Gebäude der Bürgerinstitutionen ruhte, als auch die ferne Tradition der Stammesversammlungen fortsetzten, die von urtümlichen, egalitären Verhältnissen kündete. Auch das hier und da gültige

Konsensprinzip – also Diskussion mit dem Ziel einer gemeinsamen Sicht der Dinge und einer Einigung als Wert an sich – ist ein markantes Kennzeichen einer solchen radikalen Demokratie. Im Gegensatz hierzu leiten sich die Räte, also die Vertreterorgane der Volksversammlungen, ganz offensichtlich von den kleineren Klubs der Ältesten, der Häuptlinge oder der Krieger her. Derartig kondensierte Volksversammlungen – nicht das Volk selbst, sondern die „Stimme des Volkes" – stellen generell den tribalistischen Aspekt der Kleinversammlung dar, die in die republikanischen Umsetzungen des Selbstregierungsprinzips Eingang fand.

Auch an dieser Stelle muß ich einen Vorbehalt einflechten, die zunächst die Kontinuität des Übergangs von der Stammes- zur Städtegesellschaft in Frage zu stellen scheint. Die Stadt hat zwar die Tradition des Stammeslebens vermittels einer Fülle von partizipatorischen, ja ökologischen Beziehungsmustern institutionell fortgesetzt; biologisch gesehen, stellt sie aber eher die Antithese dazu dar. Die Stadt perpetuiert die Sippe in dem Sinne, daß diese jenseits der Blutsverbindungen nichts anerkennt und den Fremden ausschließt, den Außenseiter, der sich nicht auf gemeinsame Vorfahren mit den anderen Brüdern und Schwestern berufen kann. Der Tribalismus ist nicht nur mit Familiensolidarität gleichzusetzen, sondern auch mit Familienexklusivität. Diese Unterscheidung zwischen Exklusivität und Solidarität ist von zentraler Bedeutung. Im Tribalismus, gleich ob real oder fiktiv, wird alles durch das Blut entschieden; nur hierüber ist die Gleichheit (isonomia bei den Hellenen) der Menschen gewährleistet. Streng genommen kann man einem Stamm nicht beitreten – man kann nur in ihn hineingeboren werden, kann allenfalls durch ihn adoptiert werden, um ihm gewisse Dienste leisten zu können. Eine solche Adoption setzt ausgeklügelte Rituale voraus, durch die der Außenseiter in „einen von uns" verwandelt wird oder durch die, wie Marx es formulierte, aus einem „unorganischen" Wesen ein „organischer Bestandteil" der Gemeinschaft wird.

Die Stadt bricht diesen biologischen Zauber samt seiner ökologischen Aura, er mag nun real oder nur eingebildet gewesen sein. Die Familie wird von ihrem Blutschwur mit seinen lokalen Mythen und seiner chauvinistischen Exklusivität entbunden; ihr Sozialisationskonzept wird jedoch beibehalten oder umgeformt. Die Vaterschaft erhält einen Ehrenplatz im Olymp der Werte, doch den Vätern wird langsam aber sicher die absolute Macht über ihre Söhne entwunden, da diese der Stadt in Verwaltung und Militär zur Verfügung stehen müssen. Dem Fremden wird zwar die formale Gleichberechtigung bei der Mitregierung der Stadt verweigert, jedoch wird er in den magischen Kreis derjenigen aufgenommen, denen Schutz und Rat der Allgemeinheit zusteht, vor allem wenn er besondere Kenntnisse, Geld oder materielle Güter zu bieten hat.

Die ökologische Aura lebt indessen in den Legenden fort, in welchen die Gründer der Stadt – und somit die ethnische Kontinuität ihrer „Bürger" und der Status ihrer Regierenden – überhöht werden; gleichzeitig wächst im Verborgenen der Einfluß der Zuwanderer, die sich auf keine Verwandtschaft mit den Vorfahren der Stammbürger berufen können. Die Stadt schafft somit ein gesellschaftliches Umfeld ganz eigener Art. Als Projektion familiärer und stammesorientierter Strukturen löst die Stadt die eigentliche Substanz des dörflichen Provinzialismus auf, der den verwandtschaftlichen Bindungen den Hauch einer mysteriumartigen Innerlichkeit verliehen hatte; gleichzeitig rettet sie aber bestimmte Stammesinstitutionen in allgemeingültiger Form in die neue Welt der bürgerlicher Verwaltung hinüber. Kleisthenes, der griechische Demokrat, kann fast als Symbol für derartige Manöver stehen, die im übrigen nicht auf die athenische polis beschränkt waren. Um die Macht der Familienbindungen zu brechen, an denen die öffentliche Gewalt zu scheitern drohte, wurden die Bewohner der Stadt je nach Wohnviertel in sogenannte „Wachen" eingeteilt, die man aber klugerweise als „Stämme" bezeichnete. Der Spielraum, den die athenische Stadtgemeinde genoß, wurde auf diese Weise so stark ausgeweitet, daß eine große aktive Bürgerschaft entstand, die nirgends auf sinnlos gewordene, fremdenfeindliche Stammespflichten und Blutsschwüre Rücksicht nehmen mußte; dies geschah aber in den äußeren Erscheinungsformen und gestützt von dem Prestige der traditionellen Stammeskultur. So wird es auch eine Hauptaufgabe des ökologischen Denkens sein, einen ökologischen Gemeinsinn zu entwickeln, der die organischen Bindungen früherer Gemeinschaften wiederherstellt, ohne in die Extreme eines archaischen Blutgefühls einerseits oder einer totalitär-faschistischen „Völkischen Weltanschauung" andererseits zu verfallen.

KAPITEL

3

DIE POLITISCHE STADT UND IHRE BÜRGER

Die Politik steht heutzutage bei den meisten Menschen in einem ziemlich schlechten Ruf. Mit dem Wort scheinen sich die schmutzigeren Tricks zu verbinden, mit deren Hilfe Menschen Macht über andere Menschen ausüben. „Politisches Vorgehen“ findet sich nicht nur auf der internationalen, der nationalen und der lokalen Ebene, sondern auch in Familie, Schule und Berufsleben – kurz, bis in die privatesten Bereiche unseres Lebens hinein. Kritische Geister sehen in der Politik nichts als ein Instrument des Drucks, der Manipulation, der schlauen Verführung und letztlich der Erniedrigung. Wie kaum ein anderes Wort löst schon die Bezeichnung „Politiker“ Gesten der Verachtung aus. Da man in der Politik nur ein Instrument zur Beherrschung von Menschen sieht, hält man sie schon dem Wesen nach für korrumpierend – und zwar sowohl für den Politiker, der sie ausübt, als auch für die Bevölkerung, auf die sie zielt. Kaum jemand, der sich auch nur ein Minimum an moralischer Rechtschaffenheit bewahrt hat, strebt ein Leben als Politiker an. Seite an Seite identifizieren traditionelle Konservative wie Anarchisten die Politik mit dem Staat und verkünden daher die Botschaft, der „politischen Macht“ Schranken zu setzen oder sie gleich ganz abzuschaffen. Auch die wenigsten Linksliberalen und Sozialisten idealisieren sie oder wünschen sie herbei; nur ist sie bei ihnen so direkt an den Staat – den ihre Theorien als notwendig voraussetzen – gebunden, daß man sie in der Realität unserer höchst unvollkommenen Welt hinnehmen muß.

Die neueren Sozialideologien neigen dazu, ohne groß zu überlegen Politik und Staat in eins zu setzen – und obendrein noch „die Gesellschaft“ mit in denselben Topf zu werfen. Es herrscht hier eine fürchterliche Verwirrung. Ebenso wie viele Menschen nicht zwischen „Regierung“ und „Gesellschaft“ trennen, da der Staat überall in ihr Privatleben eingreift, so kann eine große Zahl von ihnen nicht mehr zwischen Staat und „Politik“ unterscheiden. Diese Einstellungen – denn um mehr handelt es sich kaum – werden durch die täglichen Erfahrungen bestätigt; ich gehe darauf noch ein. Das Wissen darum, daß das Soziale, das Politische und das Staatliche keine Synonyme sind, sondern daß sie durchaus voneinander abgrenzbar sind und jeweils eine eigene Geschichte und Identität aufweisen, ist so sehr aus dem Bewußtsein der Öffentlichkeit geschwunden, daß schon die Unterscheidung zwischen ihnen paradox erscheint. Daß man das Politische mit staatlichen Aktivitäten gleichzusetzen hat, wird als gegeben betrachtet. Daß nun diese beiden, die man aber als einheitliches Phänomen empfindet, in das Privatleben der Menschen hineinwirken, löst immer noch erhebliche Widerstände aus, allerdings hauptsächlich in Form einer psychischen Spannung, die eher sich in alltäglichen Widerstandshandlungen wie etwa unbedeutenden Gesetzesverletzungen ausdrückt als zu gedanklicher Klarheit führt.

Immerhin hat es seit einigen Jahren ernstzunehmende Versuche gegeben, die Differenz zwischen „Gesellschaft“ und „Politik“ herauszuarbeiten, deren theoretische Grundlage die traditionelle Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat bildet. Die Anarchisten propagieren schon seit vielen Jahren, was eigentlich alle wissen oder fühlen: Der Staat ist ein völlig anders geartetes Phänomen als die Familie, der Arbeitsplatz, die Männer- oder Frauengruppe, die Kirchengemeinde, die Gewerkschaft oder Berufsvereinigung – kurz, als jene „private“ Welt, die die Einzelnen sich schaffen oder in die sie hineinwachsen und die ihre physischen und geistigen Bedürfnisse stillen muß. Auf diese persönliche Welt läßt sich der Begriff „gesellschaftlich“ anwenden, auch wenn „die Regierung“ sie durchdringt oder beeinflußt oder gar, wie in totalitären Staaten, ihre Formen usurpiert. Diese Welt ist tief in dem verwurzelt, was Marx und nach ihm Hannah Arendt das „Reich der Notwendigkeit“ genannt haben; nur sie sichert dem Individuum das persönliche Überleben. Aus einem biologisch bestimmten Boden erwächst hier ein System der Selbsterhaltung, eine systematische – wenn auch kulturell konditionierte – Vorgehensweise der Menschen, sich fortzupflanzen, sich zu ernähren und zu kleiden, eine Behausung zu finden und sich im Kampf gegen eine gnadenlose, „grausame, blinde und stumme Natur“ zu behaupten.

ATHEN

Diese Differenz zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Staatlichen besser verdeutlicht zu haben, stellt eine der größten Leistungen der traditionellen anarchistischen Theorie dar. Aber daß es darüber hinaus eine politische Arena gibt, unabhängig vom Staat und von der Gesellschaft, ist auch den radikalsten politischen Denkern entgangen , selbst einem so intensiv politischen Kopf wie Marx, für den es nur „demokratische“ Staaten gab, die sich auf den Sozialismus hin „entwickeln“ können, und andererseits „bonapartistische“ Staaten, die über den sich bekämpfenden Klasseninteressen stehen und für einen Ausgleich zwischen ihnen sorgen. Es war nicht allein der reformistische Flügel der marxistischen Sozialisten, der sich einen willfährigen Staat vorstellen konnte, den man für die Ziele des Sozialismus einspannen könnte. Die eigenen „Stammväter“ waren sich ebenso im unklaren über die wahre Natur des Staates wie die Reformer unserer Tage.

Die Herausbildung eines eigenständigen „Reiches der Politik“ hat in der Ideengeschichte einen komplexen Hintergrund. Als ein Phänomen, das sich

vom Staat und von der Gesellschaft abgrenzen läßt, taucht die Politik erstmalig in den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles auf, wohl des hellenischsten aller griechischen Gesellschaftstheoretiker und Philosophen. In seinen Werken bewegen wir uns noch im Bereich der Stadt, oder genauer der polis, welches Wort fälschlicherweise mit „Stadtstaat“ übersetzt wird oder sogar mit „Staat“ [Bookchin operiert im folgenden mehrfach mit der sprachlichen Verwandtschaft der englischen Wörter „city“, „citizen“ und „civilization“, die sich alle vom lateinischen „civitas“ ableiten. Im Deutschen läßt sich diese Verwandtschaft so nicht sichtbar machen, weshalb Bookchins Gedankenverbindungen vielleicht nicht immer einleuchten; A.d.Ü].

Als die athenische Demokratie um die Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts dem Scheitelpunkt ihrer Entwicklung zustrebte, war der Begriff des Staates – als professionell betriebener bürokratischer Apparat sozialer Kontrolle – völlig unbekannt. Im attischen Griechisch gibt es kein Wort für „Staat“. Dieses Wort selbst stammt aus dem Lateinischen, wobei seine etymologischen Wurzeln keineswegs eindeutig geklärt sind. Es bezeichnet ursprünglich eher die Lebenssituation eines Menschen – Stand, Lebensstil, Ansehen – und weniger eine staatlich organisierte Menschengemeinschaft im heutigen Sinne des Wortes. Erst als im frühen 16. Jahrhundert authentische Nationalstaaten und hochzentralisierte Monarchien aufkommen, nimmt das Wort „Staat“ die Bedeutung einer professionell organisierten Zivilautorität an, die mit der Macht ausgestattet ist, ein Gemeinwesen zu regieren.

In einem sehr realen Sinne spiegelt die Entwicklung des Wortgebrauchs die Evolution des Staates selbst wider. Staatliche Mächte waren ja in der Antike und im Mittelalter keineswegs unbekannt. Die von Eric Vogelin als „kosmologisch“ (Mesopotamien, Ägypten, Persien) bzw. „ökumenisch“ (Rom) klassifizierten Imperien waren zweifellos Staaten in dem Sinne, daß sie gewaltige Ressourcen kontrollierten, Millionen Menschen beherrschten und ausgesprochen professionell, rational und bürokratisch organisiert waren. Staatliche Institutionen erscheinen sehr früh in der Menschheitsgeschichte, wenn auch unterschiedlich entwickelt und dauerhaft, manchmal eher stückweise oder noch stark tribalistisch geprägt. Der Pharaonenstaat im Niltal konnte schon auf eine jahrtausendealte Vergangenheit zurückblicken, die vielleicht noch vor die Vereinigung Ober- und Unterägyptens zurückreichte, als das Römische Reich seinen Gipfelpunkt noch lange nicht erreicht hatte.

In Athen gab es einen „Staat“ in einem äußerst eingeschränkten, unzusammenhängenden Sinn. Obgleich die Regierungen der Griechen durchaus in der Lage waren, große Mengen an Sklaven unter Kontrolle zu halten, läßt sich kaum behaupten, sie hätten über ein „staatliches“ System im heutigen Sinne verfügt –

es sei denn, wir wendeten den Begriff bereits auf jedes beliebige Autoritäts- und Herrschaftssystem an. Damit würden wir aber unser Verständnis der Lebensweise der Menschen in der „zivilisierten“ Welt unzulässig vereinfachen. [Das Wort „zivilisiert“ bezieht sich in diesem Buch durchweg auf die Welt der „civitas“ oder „Stadt“, wie die Römer sie verstanden, und trägt kein Werturteil in sich. Wer mein Buch *„Die Ökologie der Freiheit“* gelesen hat, weiß, daß ich darin keinen nennenswerten Fortschritt für die Menschen im Vergleich zu den sogenannten „primitiven“ Gesellschaften erblicken kann, wenn man von einigen der Technik oder Wissenschaft zu verdankenden Annehmlichkeiten absieht, die den Menschen die tägliche Mühsal etwas erleichterten; M.B.]. Bis vor kurzem koexistierten professionelle Mechanismen der Ausübung von Herrschaftsgewalt mit gut ausgebildeten Formen des Gemeinschaftslebens auf den unteren Ebenen der Gesellschaft – nachbarschaftliche Netze in den wenigen bereits großräumig verstädterten Regionen, autarke Kleinstädte und Dörfer, weitverzweigte Verwandtschaftsbeziehungen, ungezählte Grüppchen von Berufskollegen, von „Brüdern“ oder zur gegenseitigen Hilfe –, die dem Zugriff der zentralen Staatsmacht weitgehend entzogen waren. Der Staat bedurfte ihrer sogar zu seiner Selbsterhaltung, lieferten sie doch seine Einkünfte, seine Soldaten, oft auch die Hände für vielfältigste öffentliche und religiöse Werke.

Die athenische Demokratie war eigentlich das genaue Gegenteil eines professionellen Herrschaftssystems, das der sozialen Kontrolle dienen sollte. Wollten wir der verbreiteten Untugend folgen und die polis Athens mit „Staat“ übersetzen, dann würden wir unterstellen, daß der Staatsbegriff auf ein Gemeinwesen aus etwa 40.000 männlichen Bürgern passen soll, die bekanntlich nur als Elite über einer vielleicht dreimal so großen Zahl erwachsener Männer standen, nämlich den Sklaven und den politisch rechtlosen Einwohnern fremder Herkunft. Man kann aber die Bürger Athens sinnvollerweise kaum als „Klasse“ bezeichnen; schließlich existierten innerhalb dieser politischen Grundlage breiteste ökonomische Differenzierungen, von reich bis arm.

Wir müßten also annehmen, daß unsere Vorstellung vom Staat sich mit einem bewußt amateurhaften Regierungssystem auf der Grundlage fast wöchentlicher Volksversammlungen verträgt, mit einem System der Rechtsprechung mittels zahlloser Geschworener (nämlich nur verkleinerter Volksversammlungen), mit der rotierenden Vergabe von Verwaltungsämtern nach dem Losverfahren, schließlich mit einer wirklichen Milizarmee aus waffentragenden Bürgern anstelle von Berufssoldaten – kurz, ohne jeglichen Professionalismus oder Bürokratismus.

Diese wenigen Bemerkungen werden dem System der athenischen Demokratie nicht gerecht, vor allem nicht seinem hohen Grad an Bewußtsein, Bürgersinn,

Engagement und Ästhetik. Ich muß es vorerst damit genug sein lassen, da ich hier nur vermitteln will, wie die Politik in einer geschichtlicher Sternstunde erschaffen wurde und wie ihr angesehenster Theoretiker, nämlich Aristoteles, sie verstand. Bei ihm findet sich zum ersten Mal die Unterscheidung zwischen der sozialen und der politischen Welt, d.h. zwischen dem Haushalt und dem Forum der Öffentlichkeit. Der Staat war Aristoteles durchaus nicht unbekannt; er existierte real als Monarchie oder als Tyrannis, wie sie jedem Athener zu Perikles' Zeiten in der Umgebung der Stadt vor Augen standen. Auch sie wußten zunächst mit der polis, dieser Schöpfung der aristotelischen Schule, wenig anzufangen, ebenso wie wir noch heute politikos, also die Verwaltung der Angelegenheiten der polis, mit dem Staat verwechseln. Aristoteles' Denken aber kreiste um die polis und nicht um dieses mehrdeutige Phänomen „Staat". Im Mittelpunkt unseres modernen Denkens hingegen steht der Staat, nicht aber die Politik oder besser gesagt die Verwaltung eines Gebildes, das eine polis sein könnte. Obgleich also in beiden Fällen Staat und Politik sich überlagern, so erfolgt dies doch auf sehr verschiedene Weise und unter ganz unterschiedlichen Sichtweisen.

Man sollte aber diese Differenz nicht auf den simplen Unterschied zweier Blickrichtungen auf ein gemeinsames Objekt reduzieren. Denn in Wirklichkeit betrachten Aristoteles und die modernen Sozialtheoretiker zwei einander höchst unähnliche Welten. Dieser Abstand wird vor allem im 7. Buch von Aristoteles' Politik deutlich, wo er sich mit der richtigen Größe der idealen polis befaßt. Aristoteles und die Modernen würden darin übereinstimmen, daß eine sehr kleine, aber nach Autarkie strebende Gemeinschaft Gefahr läuft, ihre Bewohner nicht einmal mit dem Notwendigsten versorgen zu können, geschweige denn ihnen ein „gutes Leben" zu ermöglichen (was immer man unter diesem problematischen Begriff verstehen mag). Aber Aristoteles spottet geradezu hellsichtig über die Ansicht, daß die Bedeutung einer Gemeinde von ihrer Ausdehnung und Bevölkerungszahl abhinge. Natürlich seien Kopfzahl und Ressourcen wichtig, aber eine zu ausgedehnte und volkreiche polis kann sich nicht „guter gesetzlicher Einrichtungen erfreuen. ... Das Gesetz [nomos] ist Aufstellung einer Ordnung, und gute Gesetze müssen mit guter Ordnung gleichbedeutend sein. Nun aber kann eine übermäßig große Zahl keiner Ordnung teilhaftig sein. Denn das erfordert eine göttliche Macht gleich der, die dieses Weltall zuammenhält, da freilich zur Schönheit Vielheit und Größe zu gehören pflegen. Darum muß auch von der polis gelten, daß sie dann am schönsten ist, wenn sich in ihr die gedachte Grenze zugleich mit der Größe vorfindet. Aber auch die poleis haben ein bestimmtes Maß ihrer Größe, so gut wie alle anderen Dinge, die Tiere, die Pflanzen, die Werkzeuge;" andernfalls wird „jedes Ding ... seiner Natur beraubt oder mangelhaft bestellt sein".[7]

Aristoteles faßt diese beeindruckende Begriffsbestimmung in der Erkenntnis zusammen: „So ist denn die beste Definition für die Grenze der zulässigen Größe einer polis offenbar: das höchste Bevölkerungsmaß, bei dem ein selbstgenügsames Leben gewährleistet ist und die Verhältnisse übersehbar bleiben."[7]

Wohl kein moderner Sozialtheoretiker würde auf diese Weise das Wesen einer Gemeinschaft über „Schönheit" qua „Größe" und „Grenze" qua „wahre Natur" umreißen. Zwar haben einige der weniger orthodoxen Urbanisten sich mit logistischen, demokratischen und ästhetischen Argumenten für das menschliche Maß eingesetzt; aber eine ethische, ja metaphysische Begründung wird selten oder gar nicht vorgebracht. Daß eine Gemeinde, die „mit einem Blick überschaubar" – also dezentral, verständlich, angenehm – ist, sowohl Aristoteles wie auch seinen modernen Kollegen erstrebenswert erscheint, beruht teilweise auf jeweils ganz unterschiedlichen Voraussetzungen. Aristoteles spricht für ein Zeitalter, welches das Wesen der Dinge als Größe und Harmonie beschrieb und die Grenze für eine polis aus der „wahren Natur" einer menschlichen Gemeinschaft ableitete. Der ethische Pragmatismus, der die Worte des Aristoteles durchzieht, weist eine andere Qualität auf als der instrumentale Pragmatismus des modernen Urbanisten, auch wenn beide das Zusammenleben der Menschen praktisch organisieren wollen.

Für Aristoteles ist die Politik von ihrem ethischen Inhalt nicht zu trennen. Die Menschen sind „Lebewesen" wie andere Tiere auch, heißt es gleich zu Beginn der Politik, aber Lebewesen ganz besonderer Art. Das Schicksal oder telos des Menschen läßt ihn seiner „wahren Natur" nur gerecht werden, wenn er in einer polis lebt. Eine polis aber ist mehr als eine Gemeinde oder (normale) koinonia. Sie ist eine koinonia, in der das Ideal eines gemeinsamen Lebensziels von Männern erreicht wurde, die im „guten Leben" ihre Selbstverwirklichung sehen.

Zum „guten Leben" wiederum gehört es, über einen gesicherten Lebensunterhalt zu verfügen, was mehr heißt als das bloße Existenzminimum. Damit ist aber nicht eine Gier nach materiellen Gütern – mit allen Exzessen – gemeint, welche die ethische und intellektuelle Klarsicht des Menschen verdunkelt. Der Mensch transzendiert seinen animalischen Charakter insoweit, als er über Vernunft und Sprache verfügt, d.h. über den logos; denn darin vereinigen sich diese beiden Fähigkeiten und ermöglichen es dem Menschen, sprachlich sich in Symbolen auszudrücken und logisch zu verallgemeinerten Schlußfolgerungen zu gelangen. Nur sind diese Fähigkeiten keine Garantie dafür, daß der Mensch die Grenzen seines Potentials auch nur annähernd erreicht. Institutionen sind gefragt, vermittels derer die Menschen ihre Selbsterfüllung erlangen können; eine Ethik wird benötigt, die diesen Institutionen sowohl Inhalt als auch Form verleiht; vielgestaltige gesellschaftliche Aktivitäten müssen angeregt werden,

sowohl im Mittelpunkt des Gemeindelebens – der agora der polis – als auch in der Sporthalle, im Theater und in den Volks- und Gerichtsversammlungen, überall wo Interaktionen und Diskurse gepflegt werden; die Entwicklung und Bildung des Charakters (in der paideia vereinigt) muß praktiziert werden, um die Beziehungen zwischen den Menschen zu bereichern und dadurch ihre ethische und intellektuelle Einsicht zu fördern.

Als gemeinsame Basis dieser verschiedenen „Mittel" hebt Aristoteles die menschliche Solidarität oder philia hervor, womit zwar auch Freundschaft gemeint ist (wie das griechische Wort meist übersetzt wird), die aber mit ihrem Unterton eines gemeinsamen mitbürgerlichen Gefühls viel weiter reicht. Der intime Freundesumgang mag vielleicht nur wenigen Auserwählten vorbehalten bleiben, aber philia impliziert ein hohes Maß an Sinn für das Gesellschaftliche, das den Bürger der polis und das politische Leben, das Verwaltungshandeln kennzeichnet. Der Mensch ist „von Natur aus" ein zoon politikon, ein politisches Tier; das heißt, er ist nicht nur dazu bestimmt, in einer Gemeinschaft zu leben, sondern auch dazu, gemeinschaftlich zu leben. In seiner Kritik an dem Sophisten Lykophron, für den die polis eine „bloße Allianz" unter den Menschen ist, damit sie sich nicht gegenseitig Schaden zufügen (dies auch später für Hobbes der Inhalt des „Gesellschaftsvertrages") und stattdessen ihren Lebensbedarf durch Güteraustausch befriedigen können, postuliert Aristoteles, daß die polis ein Selbstzweck sei, indem sie – über die materielle Sicherung hinaus – den Drang des Menschen nach Zusammenleben befriedigt. „Wenn die Staatsangehörigen wegen des Besitzes in Gemeinschaft getreten und zusammengekommen wären," schreibt er, „dann müßte und muß ihr Anteil an der polis so groß sein wie ihr Anteil am Besitz, und so hätten offenbar die Freunde der Oligarchie mit ihrer Rede recht." Wenn man aber in der polis „zusammentrat, nicht bloß um zu leben, sondern um gut und glücklich zu leben, ... wenn die Vereinigung zur Gemeinschaft der polis nicht geschah, um ein Waffenbündnis zu schließen zur Abwehr jeder feindlichen Beeinträchtigung, auch nicht wegen des Handels und des gegenseitigen Nutzens", dann wäre die polis mehr als nur eine Gemeinschaft, und alle würden „sich um die Tugend und Schlechtigkeit der Bürger bekümmern". Denn falls niemand sich um „die Tugend und Schlechtigkeit der Bürger" scherte, würden die Menschen nicht anders zusammenhausen als die Tiere oder die Sklaven, denen es nur ums Überleben geht. Allein auf ökonomische oder militärische Gesichtspunkte gegründete Gemeinschaften – Aristoteles denkt dabei an die Etrusker und die Karthager – wären nicht besser als beliebige Vereinigungen irgendwelcher Menschen, die trotz aller „Vereinbarungen über Einfuhrartikel, Verträge, sich nicht zu schädigen, und schriftlichen Abmachungen über Waffenbrüderschaft"

keine „gemeinsamen Obrigkeiten" haben, und „unvermögend wären, die Bürger gut und gerecht zu machen." [8]

Ganz im Gegensatz hierzu steht der Haushalt, der die Sphäre des bloßen Überlebens bildet und in den sich unser zoon politikon zurückzieht, um seinen biologischen Bedarf an Nahrung, Kleidung und Unterkunft zu decken – also Marx' vielzitiertes „Reich der Notwendigkeit". In diesem Bereich finden wir die Ehefrau des Mannes, seine Kinder, seine Verwandten und Sklaven; hier herrscht ein apolitisches „Königtum", das Patriarchat. Hier werden die Beziehungen zwischen dem Mann und seinem Anhang nicht vom logos bestimmt, sondern vom jeweils Notwendigen, und sie kennen nichts als „Herrscher und Beherrschte". In Aristoteles' knappen und kühlen Worten: „So ist denn die für das tägliche Zusammenleben bestehende natürliche Gemeinschaft das Haus oder die Familie." [9]

Aber die Männer trachten nach mehr und schließen daher ihre Familien zu Dörfern zusammen. In dem Maße, wie die männliche Anlage zum guten Leben die Dörfer sich in ethische und kulturelle Gemeinschaften verwandeln läßt, tritt die polis ans Licht. Die Familie ist weiterhin dazu da, die elementaren Bedürfnisse des Mannes zu befriedigen. So bilden sich die beiden Welten heraus: erst das Soziale und daraus das Politische. Für Aristoteles stellt sich der Aufstieg der polis entschieden als ein Entwicklungsprozeß dar, ähnlich Platons Abriß der Entstehung der „idealen polis" in seiner „Republik" [im Original „Politeia". Das Wort „Republik" – vom lateinischen „res publica", die Öffentliche Sache – hat kein Gegenstück im Griechischen und ist m. E. als Titel für Platons berühmten Dialog absolut ungeeignet; M.B.]. In der polis kulminiert die Entwicklung eines politischen Ganzen aus einem sozialen und einem biologischen Teil; sie ist ein Reich des latent Möglichen. So wie Aristoteles das Thema abhandelt, gehen Familie und Dorf nicht darin unter, sondern werden in den umfassenderen und erfüllteren Bereich der polis eingebunden.

Die Differenzierung im Denken des Aristoteles zwischen dem Sozialen und dem Politischen hat einen deutlich prozessualen Inhalt. Der Unterschied zwischen den beiden Bereichen wird dadurch erklärt, daß das Politische aus dem Sozialen heraus emporgewachsen ist, nicht etwa als sein Gegenpol ihm nachgefolgt ist. Der Staat ist noch nicht in einer eindeutig erkennbaren und von den beiden anderen Bereichen abgesetzten Form vorhanden. „Herrschaft" gehört von Rechts wegen nur in die Familie. Wo sie doch einmal in der koinonia auftritt, geschieht dies entweder als rücksichtslose Ausdehnung der patriarchalischen Familie auf die ganze Gemeinschaft (monarchia) oder in Form einer Despotie unter einem Tyrannen (tyrannis). In Monarchie und Tyrannei erblickt Aristoteles Zerrbilder oder Vorstufen einer der polis würdigen Regierungsform, wobei ihm

die Herrschaft eines Monarchen, dem die Tradition Schranken setzt, immer noch lieber ist als die grenzenlose Willkür eines Einzelnen, des Tyrannen.

Aber er spricht sich auch nicht für die Herrschaft der wenigen über die vielen aus – die im besten Fall eine Aristokratie und im schlechtesten Fall eine Oligarchie bedeutet. Und eine Demokratie, unter der die Herrschaft der Vielen über die Wenigen zu verstehen ist – insbesondere der „Armen“ über die „Reichen“ –, wünscht Aristoteles schon gar nicht herbei, auch wenn er sie nicht ganz so stark verabscheut wie die Ein-Mann-Willkürherrschaft.

Für eine wirklich wohlgeordnete polis ist ein Herrschaftssystem kennzeichnend, bei dem die ethisch und materiell verdienstvollste Bevölkerungsschicht die Belange der polis im Interesse aller wahrnimmt. Eine derartige politische Einheit, auch „Meritokratie“ genannt, ist auch eine ethische Einheit, die das „gute Leben“ sowohl im moralischen als auch im materiellen Sinne sicherstellt. Die Politik besteht dann aus praktischer Vernunft (phronesis) und Tätigkeit (praxis), die sich in einer so gesegneten koinonia finden.

Die Politik in Athen war zu allererst lebendig, wortgewaltig und in jeder Hinsicht volksnah. Es dauerte kaum dreihundert Jahre, bis das Volk von Athen im Verein mit übergelaufenen Aristokraten wie Solon, Kleisthenes und Perikles das überkommene Feudalsystem aus den Zeiten Homers zerschlagen, den Kampf gegen die Privilegien innerhalb der Bürgerschaft gewonnen und die Volksversammlung aus einem leblosen, kaum je angerufenen Massenauflauf in ein vitales und aktives Forum wichtigster Entscheidungen verwandelt hatte – und dadurch jedem erwachsenen Athener eine Rolle im öffentlichen Leben der Stadt ermöglichte. Die Macht war nicht länger das Vorrecht einer kleinen, durch Geburt herausgehobenen Bevölkerungsschicht, sondern sie wurde durch handelnde Bürger ausgeübt. Die Geschichte der Stadt vermerkt brodelnde Volkserhebungen und hektische Wechsel zwischen Aristokratenherrschaft, Tyrannis und einer begrenzten Volksregierung, bis sie schließlich um die Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts in eine der radikalsten Formen direkter Demokratie mündete. Wir dürfen annehmen, daß sich vergleichbare Entwicklungen in vielen anderen hellenischen poleis abgespielt haben; wenn diese sich dann mit Athen verbündeten, so geschah das nicht nur zum gegenseitigen militärischen Beistand, sondern auch aus innenpolitischen Gründen.

Auf jeden Fall liefert uns die Geschichte kein zweites Beispiel einer Struktur, die der athenischen Demokratie vergleichbar gewesen wäre. Wohl erscheinen im Laufe der Zeit Volksversammlungen wie etwa in den Kleinstädten der amerikanischen Neuengland-Staaten oder die der revolutionären sections im Paris der Jahre 1793–94. Unter den zahlreichen abgebrochenen oder steckengebliebenen Versuchen ist die Helvetische Föderation eines der wenigen Beispiele

dafür, daß Kontrolle durch das Volk auf Dauer wenigstens als Grundlage für einpolitisches System dienen konnte. Die einzigartige Stellung Athens in der Geschichte liegt darin, daß die polis, nicht nur in der Entscheidungsfindung per Versammlung, sondern auch in der Alltagspolitik der agora ein Maß an Bürgerbeteiligung schuf, das noch nach Jahrhunderten kritiklos als „reine“ Demokratie verehrt – oder als schreckliche „Mobokratie“ verabscheut – werden sollte.

Wenn man unter Politik eine Form der Mitwirkung vieler Menschen an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten versteht, die weder ein Staat – ein hoch professionalisiertes System der Machtausübung – noch eine „Gesellschaft“ – eine Struktur des menschlichen Zusammenlebens aus Gründen des Überlebens und des Wohlbefindens – ist, dann läßt sich sagen, daß die Athener die Politik buchstäblich erschaffen haben. Nach unseren heutigen „globalen“ Kriterien war es nur eine Kirchtumpolitik: örtlich statt regional ausgerichtet, nur einer Minderheit zugänglich, einäugig in ihrem hellenischen Verständnis der „Zivilisation“ und voll Verachtung gegenüber Sklaven, Frauen, den „Barbaren“ jenseits der Grenzen des griechischen ethnos und den mit Wohnrecht geduldeten Fremden, die der Stadt als Facharbeiter dienten und den größten Teil ihres Handels abwickelten.

Qualitativ jedoch machte Athen an Tiefe wett, was es an Spannweite vermissen ließ. Denn es ist gut möglich, daß – wie die jüdischen Zeloten glaubten – es nicht die großen Reiche sind, sondern kleine Gemeinschaften am Rande des klassischen Weltkreises, denen besondere moralische oder spirituelle Einsichten geschenkt werden. Sowohl die Hellenen als auch die Israeliten haben weithin sichtbare Beweise dafür geliefert, daß in dieser scheinbar nur selbstgerechten Überzeugung doch ein Stück Wahrheit steckt. Hier war eine „Schöpfung“ ans Licht getreten, die der Sache der Menschheit eine neuen Freiheitsgrad eröffnet hat. Ein neuer Lebensbereich war entstanden: das Reich des Politischen; und wenn es auch vielerlei Bedeutungswandel unterworfen werden sollte, so stärkt doch seine Herkunft aus dem klassischen Griechenland den Glauben an die unverdorbenen Werte und Fähigkeiten, die dem so mißbrauchten Wort „Politische Öffentlichkeit“ einen Sinn verleihen.

ROM

Die Römische Republik, die eine so tiefe Spur in der euro-amerikanischen politischen Tradition hinterlassen hat, steht in einem unübersehbaren Gegensatz zu der athenischen Auffassung von der politischen Öffentlichkeit. Bei Polybios,

dem griechischen Chronisten des Aufstiegs Roms zur Weltherrschaft, finden wir die klassische Theorie des republikanischen Regierungssystems, die wiederum das Denken der amerikanischen und französischen Konstitutionalisten im 18. Jahrhundert stark prägen sollte.

Nach Polybios verkörpern sich die Tugenden der Monarchie in den beiden obersten Beamten der Republik, den Konsuln. Für die Vorzüge der Aristokratie andererseits steht der Senat mit seinen abgestuften Rängen eines Konsul, Prätor, Ädil, Tribun und Quästor. Es wäre ein Trugbild zu glauben, im Senat wären öffentliche Angelegenheiten frei debattiert worden. Kein Senator durfte sich zu irgend etwas äußern, wenn er nicht vom Vorsitzenden Konsul danach gefragt worden war; und dies wiederum erfolgte streng nach der hierarchischen Ordnung, so daß die niederen Ränge kaum jemals Gelegenheit zum Reden fanden. Schließlich war auch die Demokratie berücksichtigt, nämlich in Form mehrerer Volksversammlungen. In diesen Versammlungen (wir kennen insgesamt vier verschiedene), in ihrem Auf und Ab und in ihrer jeweils unterschiedlichen Ausprägung spiegeln sich die Geschicke, die den Plebejern und anderen niederen Klassen in ihren Auseinandersetzungen mit dem regierenden Patriziat widerfuhren. Wie immer sie auch zustandegekommen waren: die römischen Volksversammlungen wählten jedenfalls sämtliche hohen Beamten der Stadt, von denen einige – etwa die Tribunen oder die Prätoren – in ihrer Blütezeit eine enorme Macht über andere Teile des Regierungsapparats ausübten.

Ehrgeizige Politiker konnten sich der Versammlungen dazu bedienen, am Senat vorbei Gesetze auch gegen den Widerstand der herrschenden Oligarchie durchzubringen. Demnach gab es während der bewegteren Perioden der republikanischen Ära zwei politische Strategien – eine oligarchische und eine populistische. Das wichtigste gesetzgebende Organ des Volkes in der Zeit der Republik war die comitia centuriata. Diese Versammlung war mit ihrem komplexen System der Stimmengewichtung, anfangs nach militärischem Rang und später nach Besitz und Alter, stark hierarchisch strukturiert. Sie wählte die römischen Konsuln, Prätoren und Zensoren – die höchsten und angesehensten Ämter der Republik. Dieses Wahlprivileg der comitia centuriata zog nach und nach die römische „Stammesversammlung“ an sich, die comitia tributa, die sich weitgehend auf die räumliche Einteilung der Bevölkerung in 31 ländliche und 4 städtische Stämme stützte. Parallel zu diesen beiden höhergestellten Versammlungen besaß die Plebs ihr eigenes concilium plebis, von dem die Patrizier ausgeschlossen blieben. Das concilium durfte seinerseits die Tribunen und Ädile wählen; den letzteren oblag es, sich um die öffentlichen Arbeiten und die Polizeikräfte zu kümmern sowie für jene Kombination von Brot und Spielen zu sorgen, der die Stadt ihren zweifelhaften Ruf verdanken sollte.

Das Wort „Plebiszit“ (plebiscitia) leitet sich von dem Recht der Volkstribunen her, dem concilium Gesetze zur Bestätigung vorzulegen. Die wichtigsten Versammlungsorte hierfür waren das Marsfeld an der Westschleife des Tiber und das Forum; diskutiert wurde dabei wenig oder gar nicht. Die Konsuln, Prätoren und Tribunen stellten dem Volk ihre Gesetze, Erlasse und Kriegserklärungen vor und ließen nach festen Regeln darüber abstimmen. Es ist zwar nicht erwiesen, daß die römischen Volksversammlungen einfach nur sprachlose Veranstaltungen gewesen sind. Vor der gerade geschilderten Differenzierung der Versammlungen in comitia und concilium war der fest strukturierten comitia eine eher locker organisierte contio historisch vorausgegangen, auf der es durchaus Diskussionen gegeben haben mag. Lily Ross Taylor meint, es habe „in der contio eine frühe Versammlungsform überlebt, ähnlich derjenigen der homerischen Krieger oder später der Spartaner, wo die Männer ihre Meinung durch lautes Brüllen kundtaten.“ [10] Auch falls dies zutrifft, rückt also die contio die römische Versammlung nicht in die Nähe der redseligen Versammlungen der Athener. Griechische Zeugen der Vorgänge in Rom empfanden die Unterscheidung zwischen contio und comitia übrigens als verwirrend. „Da man in den griechischen Landen nicht zwischen Rede- und Wahlversammlungen unterscheidet“, bemerkt Ross Taylor, „haben die Griechen, wenn sie römische Institutionen beschreiben, Schwierigkeiten mit dem Terminus contio.“ [11] Polybios und Dio Cassius wählten für die Versammlungen das eine Wort demos, also einfach „das Volk“. Appian, ein Grieche aus Alexandria, und Plutarch, der aus Böotien stammte, konnten anscheinend so viel Distanz zur traditionellen polis aufbringen, daß sie die Versammlungsform der Römer mit dem Wort ekklesia belegten, im Griechischen die Volksversammlung, „auf der geredet und abgestimmt wird“, wie Ross Taylor betont. [12] Wenn die contio den homerischen und spartanischen Versammlungen auch nur entfernt ähnelte, dann wurde auf ihr mehr zugehört als gesprochen, und man äußerte seine Zustimmung eher durch Beifall und Zurufe als durch Redekünste.

Daß Polybios die römischen Versammlungen mit der Demokratie assoziiert, leuchtet nur oberflächlich ein. Die Republik hatte keine demokratische Komponente im griechischen Sinne des Wortes, und selbst die relativ große Redefreiheit bestand mehr im Abziehen einer elitären Rhetorik vor einer leicht manipulierbaren Zuhörerschaft auf dem Forum als in der Wechselrede zwischen politisch Gleichwertigen. Eine direkte Interaktion von Angesicht zu Angesicht unter aktiven Bürgern mit dem Ziel eines Konsenses ist republikanischen Regierungssystemen fremd. Eine Demokratie ist partizipatorisch, eine Republik repräsentativ. Zur ersteren gehört es, daß die Macht direkt durch das Volk ausgeübt wird; bei der letzteren wird die Macht an ausgewählte Ersatzfiguren

delegiert, die sodann den Bereich der Politik, wie er ursprünglich an der Basis der koinonia existierte, umbauen und daraus eine davon abgehobene, meist professionalisierte Machtstruktur an ihrer Spitze schaffen. Eine Republik ist der unmittelbaren Kontrolle durch das Volk entzogen; in einer Demokratie muß die Frage einer Machtverschiebung noch nicht einmal gestellt werden.

Rousseau arbeitet diese Unterscheidungen sehr deutlich heraus, wobei er die französischen philosophes mit ihrer Schwärmerei für den englischen Konstitutionalismus mit kaum verhohlener Ironie belegt:

„Die Souveränität kann aus demselbem Grunde, der ihre Veräußerung unstatthaft macht, auch nicht vertreten werden; sie besteht wesentlich im Allgemeinwillen, und der Wille läßt sich nicht vertreten; er bleibt derselbe, oder er ist ein anderer; ein Mittelding gibt es nicht. Die Abgeordneten des Volkes sind also nicht seine Vertreter und können es gar nicht sein; sie sind nur seine Beauftragten und dürfen nichts endgültig beschließen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht als Person bestätigt hat, ist null und nichtig; es ist kein Gesetz. Das englische Volk meint frei zu sein; es täuscht sich außerordentlich; nur während der Wahlen der Parlamentsmitglieder ist es frei; haben diese stattgefunden, dann lebt es wieder in Knechtschaft, ist es nichts.“ [13]

Der Kult der Römer um die libertas drehte sich um persönliche, nicht um politische Freiheit. Dem Individuum stand eine reiche Palette an Berufen, Verantwortlichkeiten und Genüssen offen. Die Libertinage im Rom der Kaiserzeit, ihr fast psychotischer Hunger nach Extremen, machte aus diesem Kult nur einen Lebensstil. Ein Götterglaube wurde zu einer extravaganten Praxis verzerrt – mit dem Ergebnis, daß der Staat nach kurzer Zeit den Rückhalt bei seinen Bürgern einbüßte. Diese drückten sich vor dem Militärdienst, vor den öffentlichen Ämtern, vor den Steuern, ja vor den elementarsten Gemeinschaftsaufgaben. Daher mußte jede Regierungsfunktion professionalisiert werden. Im Kaiserreich bestanden die Truppen Roms aus Söldnern, darunter viele von fremder Herkunft und Kultur. Die Bürokratie entwickelte sich zu einem komplizierten Apparat und wurde von zahllosen ehemaligen Sklaven in Gang gehalten, die sich jenes politische Geschick angeeignet hatten, das ihren früheren Herren verlorengegangen war und für das sich die römischen Bürger auch gar nicht mehr interessierten.

Dieser extreme Kompetenzverfall bei den Menschen überschattet jeden Aspekt der Kaiserzeit. Aber der Weg in den Abgrund wurde bereits in der Republik beschritten. Auf der politischen Ebene wurde aus der römischen libertas niemals die Freiheit, die auf Gleichheit beruht und die den Griechen als die Vision der eleutheria vor Augen stand. Vergeblich sucht man in der lateinischen Sprache nach einem anderen Wort als libertas oder licentia, um damit die

zentrale Rolle der politischen Urteilsfähigkeit des Einzelnen auszudrücken – nach einem Wort also, das den Menschen nicht nur als Teil eines gewichteten Kollektivs in einer comitia oder einem concilium versteht. Die Römer hatten vom politischen Leben eine bis ins Mark korporative, ja etatistische Auffassung, und eine reziproke Wechselwirkung zwischen dem Persönlichen und dem Politischen fand nicht statt.

Als Beispiele für Menschen, die genug Freiraum für ein politisches Leben genossen, müssen wir römische Adlige oder Abkömmlinge einer der besseren Familien heranziehen. Diesen Kreisen war ein Leben für die Politik Verpflichtung, sogar neben dem Kriegshandwerk die eigentliche Berufung eines Aristokraten. Also wurde es auch als Beruf aufgefaßt und fiel genau jener Professionalisierung anheim, welche die griechischen Demokraten so sorgfältig zu vermeiden suchten. Die jungen Männer von patrizischer Abstammung wurden von der Wiege an dafür ausgebildet: in Sprache und Rhetorik, in Körperkraft, Geschicklichkeit und in soldatischen Fähigkeiten sowie in der Kunst, „Freunde zu gewinnen und Menschen zu beeinflussen“. Geradezu affektiert höflich und kontrolliert, lernten sie, die Gunst der Mächtigen zu gewinnen und mit denen Freundschaft zu schließen, die vielleicht einmal Einfluß ausüben könnten. Schritt für Schritt wurden sie in die Kniffe der Juristen eingeweiht sowie in die Kunst der Kriegs- und Menschenführung. Wie Polybios berichtet, mußte ein Mann zehn Jahre im Militär dienen, ehe er sich auf eine politische Laufbahn einlassen konnte; in den späteren Jahren der Republik nahm man es damit zum Glück nicht mehr so genau. Man trat dann in die Dienste eines Provinzgouverneurs und stieg schließlich daheim zum Militärtribun oder auch in ein weniger wichtiges Amt auf.

Das „nächste Pflichtamt“, wie Ross Taylor sich ausdrückt, war das eines Prätors, vielleicht sogar vom Konsulat gefolgt. In der Zwischenzeit nahm man wichtige Provinzämter wahr, wo sich unbegrenzte Möglichkeiten auftaten, Reichtümer zusammenzuraffen. Ich könnte diesen groben Abriß der Ausbildung und der Laufbahn eines Adligen noch mit Einzelheiten ausgestalten, die eher den „politico“ als den Politiker kennzeichnen. Die richtigen Freunde, ergebene Klienten und persönliche Beziehungen waren unverzichtbar, um ein öffentliches Amt und politischen Ruhm zu erringen.

Noch bedeutsamer als der Kult um die libertas war der römische Kult der amicitia, was das lateinische Wort für „Freundschaft“ ist. Eine erfolgreiche Karriere hing nicht nur von Stammbaum und Vermögen ab, sondern auch von dem ausgeklügelten System von Freundschaften und gegenseitigen Verpflichtungen, das jeder aufsteigende Patrizier um sich aufbaute. Ich habe ganz bewußt das Wort „System“ gewählt, um den komplexen Apparat personeller Bindungen

und Kontakte zu kennzeichnen, auf dem die gesamte Herrschaftsstruktur aufgebaut war. Unter römischer „Politik" muß man sich nicht etwa Klubs und Parteien vorstellen, sondern ein Netzwerk von Klienten und Gefährten. Die erbitterten Konflikte zwischen den einzelnen Gruppierungen, die schließlich zum Zusammenbruch der Republik führten, waren eher persönlich als politisch motiviert. Wenn Cicero auf die partes der populares und der optimates Bezug nimmt (im heute gebräuchlichen Sinne also die „Volkspartei" und die „Aristokratenpartei"), dann deutet das nicht auf programmatische Differenzen hin, sondern auf Unterschiede in den Manipulationsmethoden. Mit Ausnahme der Gracchen hat kein einziger Adliger jemals ernsthaft den Versuch unternommen, die politische Macht von der patrizischen Elite zur breiten Masse des Volkes zu verlagern. Römische Politiker trugen überhaupt nicht sonderlich schwer am Mitgefühl für die Unterdrückten oder für das Elend der einfachen Leute.

Gängige Praxis nicht nur während der Republik, sondern auch im Kaiserreich war es allerdings, das Volk für persönliche Ziele und Karrieren einzuspannen; derartige demagogische Taktiken gereichten dem Volk Roms auch nicht unbedingt zum Nachteil. Die Adligen verschenkten ihren Reichtum in riesigem Umfang, um beim Volk Unterstützung gegen ihre Rivalen zu gewinnen. Die Menschen gewöhnten sich an einen stetigen Strom von Gratifikationen, Geschenken, Festen und Spielen; in ihren Augen gehörte dies zum Wesen der Politik. Diese römische Klienten- und Geschenke-Politik beschleunigte ihrerseits den Verfall des Bürgerwesens, indem sie eine Gier nach Sensationen und Brutalität förderte, die in krassem Gegensatz zu den hergebrachten republikanischen Idealen und Werten stand. Die „Öffentliche Sache" oder res publica wurde zu einer regelrechten Handelsware, zu einer „Sache", die man kaufte, verkaufte oder stahl. In dieser Hinsicht änderte das Kaisertum nicht viel an den Methoden des „politischen Vorgehens" in Rom; es brachte allenfalls etwas systematische Ordnung in diesen Prozeß der Demoralisierung, der Vulgarisierung und der Raffgier.

Das frühe Rom brachte keinen besonders freundlichen Menschenschlag hervor – so wenig wie Athen oder die übrigen griechischen poleis. Freundlichkeit und Sentimentalität gehörten nicht zu den Charakterzügen der klassischen Antike. Ihre bevorzugten menschlichen Eigenschaften waren Loyalität und Pflichtgefühl. Und doch entwickelte sich aus diesen Attributen das Ideal vom engagierten, moralisch integeren, auf seine Unabhängigkeit pochenden Landmann. Aus der durch ihr Eigentum abgesicherten Bodenständigkeit dieser Menschen folgte ihre geistige Ruhe und Unabhängigkeit sowie ihre Verwurzelung in der Gemeinschaft. Hinter den angesehenen Namen der frühen römischen Republik – wie etwa Cincinnatus, der seinen heimatlichen Hof verließ, um tapfer dem

Wohl der Allgemeinheit zu dienen – stehen die ehernen Traditionen des Familienkults, der lokalen Gottheiten und der ungebrochenen Ahnenreihe; vor allem die letztere sollte soldatische Bescheidenheit und ländliche Tugend belegen. Dignitas und honor standen höher im Kurs als Reichtum, Sozialstatus und Reputation, wiewohl natürlich ein untadeliger Familienhintergrund auch mit solchen Gratifikationen rechnen durfte.

Diese strengen, pflichtbewußten Bauern waren es, welche die Legionen bildeten, mit denen Scipio die grausamen Kriege gegen Karthago führte. Sie wurden in kostspieligen, endlosen, kräftezehrenden Konflikten verheizt, in denen ihre Höfe ruiniert und ihre sozialen Bindungen zerstört wurden. Den Rest besorgte ein gnadenloses Patriziat; zu sehr an das Stadtleben gewöhnt, um noch etwas für die einfache Unschuld seiner eigenen ländlichen Vorfahren übrig zu haben, beseitigte es endgültig, was schon durch die Punischen Kriege weitgehend erschüttert war – die Ideale republikanischer Tugend und die materielle Agrarbasis, buchstäblich den Wurzelboden dieses Pflichtbewußtseins.

Cincinnatus fühlte sich eher einer sozialen als einer politischen Welt zugehörig. Zu seiner Zeit sah man im Regieren eine Art häuslicher Verpflichtung, bei der ein Diener der Allgemeinheit sich der Nöte des Volkes annahm, aber mehr wie ein Vater als wie ein Verwalter. Männer von dieser Art wurden für kurze Zeit dictatori, ohne jemals eine Diktatur zu errichten. Hatten sie die Aufgabe erfüllt, für die sie gerufen worden waren, so kehrten sie umgehend zu ihrem heimatlichen Hof zurück. Sie dürsteten nicht nach der Macht, und schon gar nicht wollten sie daraus einen Beruf machen.

Aber es gelang Rom nicht, die gleiche Balance zwischen aristokratischen Werten und öffentlichen Rechten zu erreichen wie Athen – genauer gesagt, die Herrschaft über die civitas zu einer wirklich politischen Gemeinschaftsaufgabe zu machen. Männer wie Cincinnatus büßten nicht nur das Land ein, dem sie ihre geistige Unabhängigkeit verdankten; sie verloren auch das gesellschaftliche Fundament für ein öffentliches Engagement, ohne daß sie einen Politikstil herausbilden konnten, um das zunehmende Bürgerbewußtsein zu kanalisieren. Rom mußte wachsen wie Athen; und wie dieses fand es sich auf dem Schauplatz der überregionalen Machtverhältnisse und Verantwortlichkeiten wieder. Aber wo Athen seine Bauerngesellschaft radikal in eine lebendige mitbürgerliche Welt umformte, die allen gesellschaftlichen Elementen aktive Teilhabe bot, ließ es Rom zu, daß seine Bauernschaft zu einem entwurzelten Wahlvolk verkam und sein Gemeinsinn versiegte. So entstand statt einer Demokratie eine Republik, deren Verwaltungskunst im Hinblick auf Rechtsprechung, Effizienz und Militärmacht in der Geschichte nicht ihresgleichen hat. Aber der Preis, den sie für diese Leistung bezahlen mußte, bedeutete zugleich ihr Todesurteil. Die

späte römische Republik war nicht mehr von der Art, die einen Cincinnatus hätte hervorbringen können – oder einen Cato, dessen Schriften von den Anklagen gegen die Unsittlichkeit, Extravaganz und moralische Verderbtheit Roms überquellen. Das Recht auf Politik wurde fast ausschließlich vom Patriziat beansprucht und vor jedem ernsthaften Zugriff durch das Volk eifersüchtig bewahrt. In diesem Sinne blieb das republikanische Rom sich selbst treu: wie bei allen elitistischen Regimes wäre es höchst ungewöhnlich gewesen, wenn es sich nicht über eine immer ausgeprägtere Oligarchie schließlich in ein vollkommen despotisches Imperium verwandelt hätte.

MITTELALTER UND FRÜHE NEUZEIT

Athen und Rom wurden am Ende zu legendären Vorbildern für zwei Varianten einer „Volksregierung": die Demokratie und die Republik. Spätere Gesellschaftstheoretiker und politische Praktiker, die keine monarchistischen Neigungen mehr zeigten, zogen einem demokratischen Herrschaftssystem eindeutig das republikanische vor.

Aber demokratische Vorstellungen von einem Gemeinwesen verschwanden nicht gänzlich. Immer wieder tauchten sie aus einem verbreiteten „Untergrund" christlicher Abweichler empor, so im gesamten Mittelalter in Sekten wie den Brüdern vom Freien Geiste, in der Wiedertäufer-Bewegung und in radikal anarchischen Geheimbünden während der Reformationszeit. Wie Athen waren auch sie nicht ohne Fehl: Es gab Eliten innerhalb der Eliten, Heilige innerhalb der Gläubigen usw. Aber es gab auch dörfliche Demokratien, die an den uralten, vielleicht bis in die Steinzeit zurückreichenden Traditionen der Volksversammlung festhielten; wiederum Ähnliches zeigte sich in vielen mittelalterlichen Städten. Die Vorstellung vom demos oder „Volk" ging nie unter, und die Idee der „Volksherrschaft" sollte von den Zeiten der klassischen Antike bis fast in unsere Tage umhergeistern.

Häufiger jedoch wurden republikanische Herrschaftstheorien mit demokratischen Elementen angereichert, und daraus erwuchsen zunehmend Forderungen nach Selbstregierung und nach Institutionen, die sozusagen den Hauch der athenischen Demokratie um sich verbreiteten. Aus Machiavellis Principe und Discorsi leuchtet uns eine faszinierende Mischung republikanischer und demokratischer Gedanken entgegen, meist in Tugenden seiner geliebten Römischen Republik transformiert. Er macht aus seiner Abneigung gegen die adligen Nichtstuer kein Hehl. Für Machiavelli ist die Politik nicht das Vorrecht der

faulen, ungebildeten und aufgedonnerten Trampel, der hirnlosen Erben großer Titel und aristokratischer Stammbäume. Sie ist vielmehr eine anspruchsvolle Kunst und erfordert vom Fürsten ebensoviel Zartgefühl gegenüber seinem Volk wie Rücksichtslosigkeit gegenüber seinen Rivalen. In Machiavellis Forderung nach einer totalen Hingabe des Fürsten an die Politik wird ein neuer Mensch sichtbar – der Renaissancefürst, weltoffen, scharfsinnig, geschickt und schlau. Er ist mehr ein Mann der Vernunft als des Glaubens, mehr des Urteils als des Vorurteils, mehr des Selbstvertrauens als der Abhängigkeit. Ein neues, modernes Politikgefühl liegt in der Luft, das stärker an eine Senatorenversammlung in der frühen römischen Republik erinnert als an einen Priesterkonvent der mittelalterlichen Kirche. Machiavelli zitiert Scipio statt Augustinus, Livius statt Thomas von Aquin.

Aber im Rahmen dieser republikanisch-meritokratischen Grundidee führt Machiavelli in das Italien des 16. Jahrhunderts Vorstellungen ein, die sich auch bei Perikles und in der athenischen Vorliebe für den Amateurpolitiker finden lassen. Kaum geringer als Machiavellis Haß auf den Adel ist sein Haß auf die Söldner – die Berufssoldaten, die zu seiner Zeit Italien plünderten und quälten. Die allererste Notwendigkeit in einem wohlgeordneten Staat, so schreibt er, ist ein Bürgerheer. Söldner sind ebenso unzuverlässig wie skrupellos. Es sind geborene Plünderer, deren Loyalität allein vom Geld bestimmt wird.

„Söldnerführer sind entweder hervorragende Fachleute des Kriegshandwerks oder sie sind es nicht," stellt Machiavelli fest; „im ersteren Fall kannst du dich nicht auf sie verlassen; denn sie streben immer nur danach, ihre eigene Macht zu vergrößern, und setzen entweder dich, ihren Herrn, oder Fremde gegen deinen Willen unter Druck. Ist aber ein Söldnerführer nicht tüchtig, so richtet er dich auf dem gewöhnlichen Weg zugrunde. Wendet man dagegen ein, daß jeder, der über Truppen verfügt, so handeln wird, gleichgültig ob er Söldner ist oder nicht, so möchte ich erwidern, daß es darauf ankommt, ob sich ein Alleinherrscher oder ein Freistaat der Truppe bedient. Der Alleinherrscher muß allein ins Feld ziehen und sein eigener Feldherr sein. Ein Freistaat soll einen seiner Bürger damit beauftragen. Und wenn sich der Beauftragte nicht als erfolgreich erweist, so soll er ihn absetzen. Ist er dagegen erfolgreich, so soll er ihn durch Gesetze entsprechend in Schranken halten, damit er seine Kompetenzen nicht überschreitet. Die Erfahrung beweist, daß Alleinherrscher und Freistaaten mit eigenen Truppen hervorragende Erfolge erzielen, während Söldnerheere stets nur Schaden anrichten. Ferner gerät ein Freistaat, der eigene Truppen besitzt, viel schwerer unter die Botmäßigkeit eines seiner Bürger als ein Freistaat, der sich fremder Truppen bedient." [14]

Machiavellis Argumente laufen eher auf eine Republik mit einem Bürgerheer

als auf einen Fürsten mit einem Berufsheer hinaus. Denn sein Denken kreist um die Fürstenherrschaft, und die Fähigkeiten und Rechte des Fürsten sind normalerweise über jede Kritik erhaben. Nichts könnte ihn dazu zwingen, „seine Kompetenzen nicht zu überschreiten“ oder überhaupt irgendwelche Schranken zu respektieren. Auch mußte Machiavelli, dessen Geist so sehr von der griechisch-römischen Klassik geprägt war, sich darüber im klaren sein, daß die Truppen Athens – im Gegensatz zu denen der römischen Kaiser – sich um rechenschaftspflichtige Anführer scharten, die strikt dem Gesetz, genauer der ekklesia oder Volksversammlung verantwortlich waren. Das Amateurwesen steht über dem Professionalismus, und politische Institutionen, die erkennbar in der Hand freier und bewaffneter Bürger sind, werden für wichtiger angesehen als eine Staatsmacht mit gedungenen Bürokraten und Soldaten. Zweifellos hatte Machiavelli Italien und die Sache der nationalen Unabhängigkeit im Auge, aber seine Füße waren fest in seinem geliebten Florenz und in der Sache der Freiheit verankert. Der Lebenssaft stieg sozusagen von den Wurzeln aufwärts – von der Stadt zur Nation – und dies führte dazu, daß ein republikanischer, ja selbst ein Fürstenstaat in seine Substanz bürgerlich-demokratische Ideen aufnahm.

Ideengeschichtlich folgt die Verquickung zweier gänzlich verschiedener und konfliktträchtiger klassischer Herrschaftsideale aus einer schwerwiegenden Unklarheit darüber, was eigentlich unter Politik und Staatsraison (statecraft) zu verstehen ist.

Der Aufstieg des Nationalstaats seit dem 16. Jahrhundert veränderte erheblich den Rahmen, in dem sich der politische Diskurs abspielte. Bisher war der Wirkungsbereich praktischen Regierens durch die Stadt gebildet und nicht durch größere Einheiten wie Provinz, Nation oder Imperium. Es ist nicht schwer, die verschiedenen Loyalitäten des damaligen Bürgers gegenüber der Obrigkeit in eine streng hierarchische Reihenfolge zu bringen. In erster Linie war er ein Bürger seiner Stadt. Diese war das Zentrum und der wichtigste Ort für sein persönliches und politisches Leben. Mit einer Provinz oder Region identifizierte er sich erst in zweiter Linie. Die „Nationalität“ empfand er – wenn überhaupt – allenfalls vage. Auch die Römer in den äußersten Winkeln ihres Weltreiches betrachteten sich durchweg als Bürger der kaiserlichen Stadt. Den Griechen bedeutete die Loyalität zur eigenen Stadt alles; so grenzten sich die Athener entschieden und hochmütig von den Spartanern oder Korinthern ab, und die gleiche Einstellung herrschte zwischen sämtlichen poleis Griechenlands. Die Philosophen der Stoa, die dem Christentum den Weg bereiten sollten, wetterten noch bis in die Zeit der Römerherrschaft, die Bürgerloyalität verstieße gegen das neue Gebot, daß alle Menschen Brüder seien. Schon daß dieser Gedanke so neu war, läßt die stoische Kampagne als einen ideellen Protest

gegen die viel weiter verbreitete Überzeugung erscheinen, ein rechter Bürger sei zuallererst seiner Stadt verpflichtet, nicht aber einem vagen Schemen, genannt „Menschheit“.

Der Aufstieg des Nationalstaats verschob diese Loyalitätshierarchie – und damit die Auffassung von Politik. Der antike und mittelalterliche Lokalpatriotismus war ja keineswegs ein reiner Segen. Er hatte äußerst schädliche, oft sogar dehumanisierende Auswirkungen auf das städtische Leben. Die Neigung der Städte, sich gegeneinander zu stellen, förderte einen lokalen Chauvinismus und damit solch pathologische Erscheinungen wie ethnische Konflikte, Kriege und kulturelle Abschottung. In einer Welt, wo die Stadt das Objekt eines tiefempfundenen ethnischen und kulturellen Identitätsgefühls war, vergleichbar dem schrillsten Nationalismus unserer Zeit, endete die Eroberung einer Stadt durch eine andere häufig mit der totalen Vernichtung eines Volkes als eigenständiger Gemeinschaft. Als Rom im letzten der Punischen Kriege Karthago restlos zerstörte, bedeutete dies nicht nur das Niederreißen einer großen und alten Stadt; es hatte auch zur Folge, daß ein ganzes Volk versklavt wurde und vom Erdboden verschwand – daß es seine Identität, seine Kultur, seine Überlieferungen, seine Einmaligkeit, ja selbst sein Lebensrecht verlor. Ein ähnliches Schicksal erlitten Jericho, Troja und Jerusalem; sie sind nur die bekanntesten Beispiele für Stadtverwüstungen, die wir in der Vorzeit bis zur klassischen Antike finden und die sich nur mit dem modernen Völkermord vergleichen lassen.

Parallel zum Emporkommen des Nationalismus und des Nationalstaats gewann der Staat die ideologische Oberhand über die Stadt; selbst radikale Sozialtheoretiker gingen dazu über, ihre politischen Lehren in großterritorialen oder nationalen Kategorien zu formulieren. Die puritanischen Revolutionäre in England konzipierten ihre „Rechte“ nicht als Bürger von London, wo der Widerstand des Parlaments gegen die Krone sich bündelte, sondern als „Engländer“. Die Theorie des Puritanismus, die auf der Lehre vom Naturrecht aufbaute, formulierte diese „Rechte“ nicht etwa unter Bezugnahme auf Volksversammlungen und Politik im intimen Kreis; vielmehr wurde eine Nation, nämlich „England“, als das legendäre Opfer der „barbarischen“ Normannen hingestellt, die 500 Jahre zuvor von Frankreich her in das Land eingefallen waren und über dem sächsischen System einer repräsentativen Selbstregierung die königliche Tyrannei errichtet hätten. Die Gegner in den Revolutionskriegen sahen ihre Loyalität entweder beim „Parlament“ oder beim „Hof“. Überlebensgroße Institutionen, zu denen der einzelne Bürger keinen Zugang mehr hatte, verdrängten mehr und mehr die mitbürgerlichen Institutionen, die noch in einem gewissen Umfang direkte Demokratie zugelassen hatten. Der Republikanismus war also letzten Endes eine radikale Ideologie der Nation, nicht der

Stadt; und aus der „Politik" wurde in den hochzentralisierten Staatsstrukturen die Staatsraison.

Es kann gar nicht genug betont werden, wieviel geistiges Unheil dadurch angerichtet wurde, daß der Begriff „Politik", der ursprünglich im Bürgerleben der polis wurzelt, sich nach und nach auf die Staatsraison erstrecken konnte. Die klassische Politik hatte stets die Existenz eines aktiven Gemeinwesens vorausgesetzt – gewissermaßen eine Art gesellschaftlich-ökologischer Gemeinschaft selbst noch in Rom, wo sich mit dem Namen populus Romanus am Ende wenig mehr verbinden sollte als eine aristokratische Oligarchie. Die klassische Vorstellung vom Gemeinwesen war eben nicht wie heute nur ein Euphemismus für „Wählerschaft", sondern es handelte sich dabei um ein reales, physisch vorhandenes, unübersehbares Gebilde. Es trat jeden Tag auf den öffentlichen Plätzen in Erscheinung, wo hitzige Diskussionen über politische Streitfragen sich mit privatem Klatsch und geschäftlichen Verhandlungen abwechselten; es versammelte sich beinahe allwöchentlich auf dem Pnyx, einem der Hügel Athens, wo die ekklesia zusammentrat, und es traf sich auf den weiten Flächen des Forum Romanum, wo viele Sitzungen der comitia tributa abgehalten wurden. Es ließ sich auch lautstark vernehmen: in den Akklamationen Spartas, in den Disputen Athens, selbst zu den despotischsten Zeiten des kaiserlichen Roms, wenn die Besuchermassen im Kolosseum tutend und brüllend den Imperator daran erinnerten, daß auch er sich nicht gegen die allgemeine Kritik immun fühlen konnte. In unruhigen Zeiten tobte dieses Gemeinwesen auf dem mittelalterlichen Petersplatz in Rom oder stürmte in der Renaissance in florentinische Kirchen, um den Predigten Savonarolas zu lauschen. Kurz gesagt, das Gemeinwesen besaß eine buchstäbliche Existenz: Es war ein faßbares protoplasmisches Ding und konnte die Fragen, von denen es umgetrieben wurde, in einem heißen Diskurs von Angesicht zu Angesicht abhandeln.

Dieses persönliche Gegenüber zwischen den aktiven Bürgern war organische Politik im höchsten, protoplasmischen, selbsterfüllenden Sinn. Politische Versammlungen waren nicht bloß dazu da, öffentliche Würdenträger vor einer passiven Zuhörerschaft ihre Staatsraison praktizieren zu lassen; sie waren vielmehr gesetzgebende Gemeinschaften, die durch ein vernünftiges Maß an gemeinsamen öffentlichen Interessen und ethischen Grundsätzen verbunden waren. Alle Berichte über die polis oder über die ihr fast äquivalenten mittelalterlichen Stadtstaaten oder „Communen" machen hinlänglich klar, daß der politische Bereich sich aus dem Bereich des Gesellschaftlichen heraus zu einer eigenen Identität emanzipiert hatte, in diesem aber immer noch sein Fundament sah. Doch selbst ein so konservativer Denker wie Aristoteles wußte genau zwischen Familie und Werkstatt auf der einen und der agora, wo die öffentlichen Angelegenheiten normalerweise erörtert wurden, sowie der ekklesia als der physischen Versammlung des Gemeinwesens, wo die Entscheidungen fielen, auf der anderen Seite zu differenzieren. Die griechische polis war also zu keiner Zeit ein Staat im modernen Sinn mit professionellen Ersatzfiguren für das versammelte Gemeinwesen, noch war sie ein Gebilde aus dem Bereich des Sozialen wie etwa die „Familie", welche Menschen in einem echten Verwandtenkreis vereinte. In dem aristotelischen Begriff der philia, d.h. der Solidarität als entscheidender Grundlage für ein politisches Leben, drückte sich die unverwechselbare Identität der Politik als einer Herrschaftsform aus, die über verwandtschaftliche Loyalitäten weit hinausreichte. Während Verwandte einander kraft ihrer Blutsbande und Stammessitte verpflichtet waren, bestand diese gegenseitige Verpflichtung unter Bürgern kraft Bürgersolidarität und ethischer Grundsätze.

Wenn es richtig ist, daß die Politik aus der Gesellschaft erwachsen ist (diese streng als die Gesamtheit aller familiären, beruflichen und sozialen Beziehungen verstanden), dann läßt sich auch sagen, daß die Staatsraison aus der Politik (als Aktivität eines direkt involvierten Gemeinwesens verstanden) heraus erwachsen ist. Die verschiedenen Aristokratien, Monarchien und Republiken sollten dieses Gemeinwesen als partizipatorisches Gebilde und ökologisches Phänomen auflösen und in eine gestaltlose Masse privatisierter „gesellschaftlicher" Individuen verwandeln, auf die unsere Bezeichnung „Wählerschaft" sehr gut paßt. Wie Rousseau treffend bemerkt, treten die „Beauftragten des Volkes" an die Stelle des eigentlichen Volkes und bürokratische Institutionen an die Stelle der Volksversammlungen. Die Vorstellung von einer Identität der Politik als eines unverkennbaren Phänomens, abgegrenzt von anderen angeblich „gesellschaftlichen" Aktivitäten, war nicht auf den Kreis der klassischen Denker à la Aristoteles beschränkt. Sie erscheint und beunruhigt immer aufs neue – so etwa bei Rousseau, in älteren Verfassungstexten, in denen zwischen „aktiven" (besitzenden) und „passiven" (besitzlosen) Bürgern unterschieden wird, und heute am augenfälligsten in den Schriften der hochbegabten politischen Denkerin Hannah Arendt.

Das Merkwürdige an dieser Literatur und an ihren Versuchen, die Politik als eigenständiges Feld öffentlicher Tätigkeit zu identifizieren, ist das ungeheure Gewicht des Nationalstaates, das darauf lastet. Hannah Arendts Unterscheidung zwischen dem Reich des „Politischen" und des „Gesellschaftlichen" läßt fast keine Differenzierung zwischen dem Politischen und der Staatsraison zu. Der Staat hat sich so sehr mit dem Politischen verwoben – institutionell und funktional –, daß beide nahezu identisch zu sein scheinen. Seltsamerweise kann die moderne Gesellschaftswissenschaft in dieser Kongruenz von zwei so unter-

schiedlichen Herrschaftsfeldern überhaupt kein Problem erkennen. Obgleich die alte aristotelische Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen deutlich genug war, scheint die nicht weniger wichtige Trennung zwischen dem Politischen und dem Staatlichen in der politischen Literatur der Moderne weitgehend verlorengegangen zu sein. Politisches und staatliches Handeln sind – in Theorie und Praxis – so gründlich miteinander verquickt worden, daß man allgemein die „Politik" für die „Kunst" des Politikers hält, der de facto den Platz des Gemeinwesens eingenommen hat. Daß der Staat dieses Gemeinwesen historisch entpolitisiert und institutionell weitgehend aufgelöst hat, erscheint nur noch als eine unbedeutende ideologische Kuriosität innerhalb einer Welt, in der „politische Tätigkeit" als ein nicht enden wollender Kampf unter politischen Gladiatoren in einer seltsam stummen und fast leeren Arena stattfindet.

Der Hauptgrund dafür, daß die Verwechslung zwischen Politik und Staatsraison so hartnäckig anhält, liegt vielleicht darin, daß wir den historischen Ursprung und das wichtigste Feld jeder authentischen Politik aus dem Auge verloren haben: die Stadt. Nicht nur verwechseln wir Verstädterung mit Stadtwerdung, sondern wir haben die Stadt buchstäblich aus der Ideengeschichte herausfallen lassen, sowohl im Hinblick auf ihren Erklärungswert für die heutige Situation der Menschheit als auch in bezug auf die Herrschaftssysteme, die sie geschaffen hat. Zwar besteht kein Mangel an hochklassigen Arbeiten über die Geschichte der Stadt und an Versuchen, sie soziologisch zu analysieren. Aber diese Literatur übersieht im allgemeinen die Abhängigkeiten zwischen der Stadt und dem wichtigen, ihr entstammenden Begriff des Bürgers. Stadtgeschichten sind überwiegend darauf fixiert, die Entwicklung vom Dorf zur Megalopolis herunterzubeten, und derartige Erzählungen leiden entweder unter nostalgischer Verklärung der Vergangenheit oder unter ungerührter Hinnahme der gegenwärtigen Zustände und der daraus zu erwartenden Zukunft. Die Vorstellung, daß die Stadt ungeheuer aufrüttelnde politische, ethische und ökonomische Theorien hervorgebracht hat, ist dem modernen Gesellschaftswissenschaftler weitgehend fremd.

Eine ethische Interpretation des städtischen Lebens im Verlauf der Geschichte muß einen zentralen Punkt herausarbeiten – daß mitbürgerliche Formen und Werte, die ein aktives Bürgertum stützen und fördern, wiedergewonnen werden müssen. Dies läuft auf eine Wiedergewinnung der Politik hinaus, nicht nur der sozialen Formen des Umgangs, die jeder Art menschlichen Handelns zugrundeliegen. Die Stadt, verstanden als neue Form für eine ethische Einheit und für die Stärkung des Individuums innerhalb eines überschaubaren Raumes, als partizipatorisches, ja ökologisches System der Entscheidungsfindung und als spezifische Quelle einer Bürgerkultur – dieses mitbürgerliche Verständnis von Gemeinschaft muß wieder in die Geschichte der menschlichen Ideen und in die Systematik praktischen Handelns eingebracht werden. Ihr gebührt eine kritische Neubewertung als einer Sphäre des Denkens und Handelns, die in der Geschichte mehrmals einer Politik der Gleichen ans Licht verholfen hat, einer Politik, welche Familie, Arbeit, Freundschaft, Kunst und sämtliche Werte in den größeren Zusammenhang einer erfüllten mitbürgerlichen Welt gestellt hat. Das bedeutet also: die Politik muß wiedererschaffen werden, wenn wir über unser Schicksal auch nur im geringsten die persönliche und kollektive Macht zurückgewinnen wollen. Der innerste Kern einer solchen Politik ist nicht der unpersönliche Bürokrat, der Berufspolitiker oder Parteifunktionär, auch nicht der heutige Städter in all seinem anonymen Wohlstand. Es ist der Bürger, wenn sich mit diesem Wort die klassischen Ideale der philia, der Autonomie, der Rationalität, vor allem aber des mitbürgerlichen Engagements verbinden. Die flüchtige Erscheinung des Bürgers, wie sie sich in den griechischen Versammlungen, in den Gemeinden des mittelalterlichen Europas, in amerikanischen Stadtversammlungen und in den sections des revolutionären Paris zeigte, muß wieder einen Platz im Vordergrund der politischen Theorie einnehmen. Wo der Bürger nicht präsent ist und wo seine Herkunft, seine Entwicklung und sein Potential unverstanden bleiben, dort wird jede Diskussion der Stadt sich nur blutleer um Institutionen und Formalismen drehen. Zwar wird eine Stadt unweigerlich zu einem formlosen Klecks, einem Chaos aus Bauwerken, Straßen und Plätzen, wenn ihr die Institutionen und Formen fehlen, aus denen allein eine aktive Bürgerschaft entstehen kann. Aber ohne die Bürger, die diese Institutionen besetzen und diese Formen ausfüllen, könnten wir noch so viele mitbürgerliche Gebilde schaffen – sie würden doch nur den großen Städtegürteln gleichen, die sie zu verschlingen drohen: Sie wären gesellschaftlich tot und ökologisch denaturiert.

KAPITEL

4

DAS KLASSISCHE BÜRGERIDEAL

So wie die Stadt uns in die Lage versetzt, die Politik als einen eigenständigen Bereich der Selbstbestimmung – abgesetzt vom Gesellschaftlichen wie vom Staatlichen – zu identifizieren, so ermöglicht es der Begriff des Bürgers als Lebensgrundlage dieses Bereichs, die verwirrende Vermischung dieser separaten Bereiche zu beseitigen, in der Begriffe verschmolzen und Bedeutungen verwischt werden. Denn erst durch die Bürgerinnen und Bürger und ihren Einsatz für ein selbstbestimmtes Leben erwacht die politische Sphäre zum Leben und zur Realität eines greifbaren Gemeinwesens.

Es waren die Griechen, die uns wohl als erste eine klare Vorstellung vom Bürger im politischen Sinne des Wortes vermittelt haben. Zwar bilden bereits Volksstämme auch soziale Gruppen aus – wie Familien, Clans, Unterstützungsgemeinschaften zwischen Einzelnen oder Gruppen, Schwester- und Bruderbünde, berufliche oder totemistische Gesellschaften usw. Aber auch wenn diese regelmäßig zusammentreten, um – in einer Vorstufe der Politik – allgemein interessierende Angelegenheiten zu erörtern und zu entscheiden, so haben doch diese Angelegenheiten selten mit Selbstbestimmung zu tun. Wie diese Gemeinschaften ihr Zusammenleben regeln, wird in erster Linie von der Überlieferung, vom Präzedenzfall und von eingefahrenen Prozeduren bestimmt, nicht aber vom Diskurs – vom direkten Gespräch einmal abgesehen. Man sollte derartige Einstellungen aber nicht als trivial oder „primitiv" abwerten. Es ist einfach zur Bewahrung der Sicherheit und Stabilität einer Gruppe erforderlich, die alten und wohlerprobten Lebensweisen beizubehalten und die ehrwürdigen und gesicherten Strukturen und Regeln sorgfältig anzuwenden und weiterzuentwickeln. Innerlich sind diese Gesellschaften über – reale oder fiktive – Verwandtschaftsbeziehungen zusammengehalten. Auch religiöse Überzeugungen können eine wichtige Rolle spielen, wie etwa Fustel de Coulanges hervorhebt.

Aber die wirkliche Politik im Sinne eines kreativen und rationalen Diskursfeldes mit seinen gewaltigen Möglichkeiten, die unterschiedlichsten Individuen auf neue Weise zu formen und zusammenzubringen, ist in derartigen Stammesversammlungen nur latent angelegt. Sie ist dort stark auf den heimischen Umkreis bezogen, der auf die Familie schaut und jeden Fremden ausgrenzt. In den Stammesversammlungen schriftloser Völker wird die Vergangenheit beschworen, in den politischen Versammlungen freier Bürger jedoch die Zukunft gestaltet. Diese sind innovativ, jene konservativ. Stellt man sie einander gegenüber, so steht Sitte gegen Vernunft, Vorbild gegen Zukunftsmusik, Blutsbruder gegen Mitbürgerlichkeit, Mythologie gegen Ethik. Henri Frankfort, der sich begeistert über die Volksversammlungen in den frühesten mesopotamischen Städten ausläßt, stellt fest, daß die Versammlung „eine von Menschen geschaffene Institution darstellt, die die von jeher naturgegebene Aufspaltung

der Gesellschaft in Familien und Clans überwindet. Sie setzt den Wohnsitz anstelle der Familie als Bindungskriterium durch. Darüber hinaus anerkennt eine Stadt keine von außen kommende Autorität. Sie kann zwar von einem Herrscher oder einer anderen Stadt unterworfen werden, aber ihre Loyalität kann nicht erzwungen werden, da ihre Souveränität allein bei der Versammlung ihrer Bürger liegt." [15]

Damit sollen allerdings diese Gegensätze nicht als derart absolut hingestellt werden, als ob zwischen Stammesversammlungen und ihrem bürgerlich-politischen Gegenstück eine Polarisierung erfolgte. Die athenische Definition vom Bürger – der als Mythos die gemeinsame Abstammung aller Athener zugrunde lag – war in den Tagen des Perikles wieder extrem lokalpatriotisch geworden. Es war selbst für einen gutsituierten ausländischen Einwohner der Stadt (metoikos, Metöke) praktisch ausgeschlossen, ein Bürger der polis zu werden. Gewiß erinnerten sich die Athener noch daran, daß hundert Jahre zuvor Solon geschickte Handwerker aus allen Enden des Mittelmeers mit der Aussicht auf das athenische Bürgerrecht in die Stadt gelockt hatte. Auch Kleisthenes hatte eine Generation vor Perikles vielen Metöken gestattet, Bürger Athens zu werden. Das athenische Bürgerrecht stand – als Verwandtschaftsstatus verstanden – auf eher schwachen Füßen. Aber unter Perikles führte sich das Volk wie eine überdimensionierte mittelalterliche Gilde auf. Aus unübersehbar eigennützigen Motiven heraus sperrte man sich einfach gegen den Zutritt von Außenseitern, die einen durchaus begründeten Anspruch auf Teilhabe an den Privilegien erheben konnten, welche die Gemeinschaft zu vergeben hatte. Die Hürden, die die Athener im 5. Jahrhundert v. Chr. auf dem Weg zur Erlangung des Bürgerrechts errichteten, waren denen vergleichbar, mit denen moderne Nationalstaaten Immigranten und ansässige Ausländer abwehren.

Allerdings unterschied sich das griechische Bürgerideal grundsätzlich von dem unsrigen. Es war nicht allein der naheliegende Mythos einer gemeinsamen Herkunft, der die Bürger der polis miteinander verband, sondern ein im tiefsten kulturelles Ideal einer Formung des Einzelmenschen – nämlich der griechische Begriff der paideia. Paideia nur als „Ausbildung" zu übersetzen wäre zu eng. Den Griechen und vor allem den Athenern bedeutete sie wesentlich mehr. Die Erziehung eines jungen Mannes umfaßte für sie einen tiefgreifenden lebenslangen Prozeß, der ihn zu einem Gewinn für seine polis, seine Freunde und seine Familie werden ließ und ihn dazu brachte, den höchsten Werten der Gemeinschaft nachzuleben. Das deutsche Wort „Bildung" – welches Charakterentwicklung, Wachstum, Kulturvermittlung und eine abgerundete Schulung des Wissens und der Fähigkeiten miteinander kombiniert – trifft das, was die Griechen unter paideia verstanden, besser als jedes englische Wort. Es drückt aus, daß der

Einzelne in sein Umfeld kreativ integriert wird, und impliziert ein Gleichgewicht von kritischem Sinn und ausgeprägtem Pflichtgefühl. Das griechische Wort arete, das zur Zeit Homers die kriegerische Tapferkeit bezeichnete, wurde im klassischen Zeitalter auch auf Güte, Tugend und Hochleistung in allen Lebensbereichen angewendet. Paideia und arete sind unauflöslich miteinander verschmolzen – nicht als Mittel zum Zweck, sondern als ein einheitlicher Prozeß der Entwicklung des Charakters und des Gemeinsinns. Für die charakterliche Bildung eines Atheners war es wichtig, sich ebenso im öffentlichen Leben wie im Privatleben hervorzutun. Die polis war dabei kein Wert an sich, sondern vielmehr die „Schule", in der die höchsten Tugenden des Bürgers sich herausbildeten und ausdrückten. Dementsprechend war es Aufgabe der Politik, nicht nur die polis zu verwalten, sondern den Bürger zu seiner Rolle im öffentlichen Leben zu befähigen, damit er dann auch im allgemeinen Interesse handeln konnte. Paideia war also eine Schule nicht nur für die persönlichen, sondern auch für die politischen Qualitäten der Bürger. Diese Qualitäten sollten im unabhängigen Geist, in der philia und im hochentwickelten Verantwortungsgefühl jedes Einzelnen wurzeln.

Ein Athener der klassischen Periode hätte nur Mitleid empfunden für unsere heutige Auffassung von „Politik" als einer Art „effizienten Managements" oder von Ausbildung als bloßem Erwerb von Wissen und Fähigkeiten. Wenn die Athener sich in der ekklesia versammelten, dann nicht nur, um Strategien zu formulieren und Urteile zu fällen; vielmehr wollten sie einander in der Fähigkeit schulen, gerecht zu handeln und ihre Bürgerideale von Recht und Unrecht auszubauen. Das „politische Leben", dieses moderne Cliché, drehte sich nicht ausschließlich um Verwaltungsinstitutionen, sondern war hochprozessual in dem Sinne, daß die Politik einen unerschöpflichen „Stundenplan" darstellte, der Tag für Tag das intellektuelle, ethische und menschliche Wachstum des Einzelnen steuerte – eben paideia, die den Bürger darin bestärkte, schöpferisch an den Belangen der Allgemeinheit teilzuhaben, ihre besten Fähigkeiten in den Dienst der polis zu stellen und auch ihre privaten Angelegenheiten intelligent und in Übereinstimmung mit den höchsten ethischen Normen der Gemeinschaft zu regeln.

Diese „Berufung" zur politischen und persönlichen Leistung war mehr als eine Familienpflicht oder eine institutionalisierte Form persönlichen Lernens. In der klassischen Periode standen jedem Athener, der es sich leisten konnte, scharenweise Lehrkräfte zur Verfügung: Rhetoriker unterwiesen ihn in der Kunst der Überredung, Philosophen und Logiker in Weisheit und gedanklicher Schärfe, Älteste in der Familien- und Bürgertradition und in Verhaltensnormen; in den Sporthallen konnte er seinen Körper stählen und das Kriegshandwerk

erlernen, in den Gerichtshöfen seine Urteilsfähigkeit schärfen, schließlich in der ekklesia in Debatte und Diskurs zu wichtigen politischen Entscheidungen beitragen. Aber jedwede polis, gleich ob ein Kasernenstaat wie Sparta oder eine Demokratie wie Athen, stellte eine Vielzahl von öffentlichen Plätzen bereit, auf denen die Bürger sich beinahe täglich im engeren Kreise begegnen und politische oder praktische Fragen miteinander besprechen konnten. Auf dem vielleicht wichtigsten dieser Plätze, der agora – für M.I.Finley der „Stadtplatz" – konnten sich die Menschen bei Bedarf formlos versammeln.[16] Zu Perikles' Zeiten hatten die Athener die formale Volksversammlung – die ekklesia – zu einem Hügel (Pnyx) verlagert; dennoch stellte nach Finley die agora ursprünglich einen „Versammlungsort" dar, bevor sie von Läden, Buden und Tempeln überwuchert wurde.

Mit der agora verfügte man über den unentbehrlichen physischen Raum, um das politisch-bürgerliche Leben aus einem periodischen institutionalisierten Ritual in eine lebendige Alltagspraxis zu verwandeln. In seinem Hause pflegte man zu essen, zu schlafen und seinen persönlichen Dingen nachzugehen. Aber diese häusliche Welt stand bei den Griechen nicht hoch im Kurs. Das wirkliche Leben spielte sich in der Öffentlichkeit der agora ab; dort besprachen die Bürger ihre Geschäfte, tauschten Klatsch aus, trafen alte und neue Freunde, philosophierten auch mal, und führten immer wieder heiße politische Diskussionen. Dort konnten sich bohrende Kritiker einem Perikles in den Weg stellen, und Sokrates konnte von nachdenklichen jungen Adligen der polis in endlose Diskussionen verwickelt werden. Jongleure, Akrobaten, Dichter und Schauspieltruppen quirlten um Händler, Bauern, Philosophen und Amtspersonen, und dieses farbige Bild wurde noch durch fremdartig gewandete Besucher bereichert, die die hoch aufragende Akropolis und die großartig geschmückten öffentlichen Bauwerke um sie herum anstaunten.

Bei ungünstigem Wetter konnte diese farbenprächtige und lautstarke Menge sich unter die Säulenarkaden – stoa – flüchten, die einen Teil des an 6 Hektar großen Platzes säumten. Dort begegnete sie Handwerkern, die ihre Kunst vorführten, und Kaufleuten, die ihre Waren feilboten, oder auch Frauen, die ihre ländlichen Produkte anboten, von denen sich die Stadt ernährte. Indem die agora so sehr vom direkten, geradezu protoplasmischen Kontakt, vom vollen partizipatorischen Engagement und von der Freude an der Vielfalt lebte, bildete sie in einem gewissen Sinn den Raum für eine wahrhaft ökologische Gemeinschaft innerhalb der polis selbst. So entstand die Politik – die ihren am stärksten geordneten und institutionalisierten Ausdruck in der ekklesia fand – im Treibhaus des alltäglichen Lebens auf der agora. Diese eher informelle Herkunft enthüllt sich auch in der organischen Weise, in der bedeutsame politische Strö-

mungen sich zunächst als Ideen verbreiteten, bevor sie als Entscheidungen oder Gesetze in den Gerichten und offiziellen Gremien der polis formuliert wurden. Auch wenn die demokratischen Einrichtungen in Athen von allerlei rituellem Gepränge umgeben waren, so bildeten sie doch nur die strukturellen Formen, in denen die lockere, unstrukturierte Laienpolitik aus den Debatten und dem Klatsch des Alltags in feste Gesetzesformen umgegossen wurde, hinter der aber eine ernste, spontane und überaus involvierte Bürgerschaft stand. Der athenische Bürger hätte den Vorwurf einer „Tyrannei der Strukturlosigkeit" nicht verstanden, den zahlreiche Linksliberale und Sozialisten ihren libertären Kritikern und deren angeblich „ultrademokratischem" Laster entgegenschleudern. Die brodelnde „Anarchie" der agora war in Wirklichkeit der unentbehrliche fruchtbare Mutterboden für „libertäre" Strukturen (wie Jaeger sie nennt), die sich andernfalls bei längerer Vernachlässigung in oligarchische Institutionen mit demokratischem Anstrich verwandelt hätten.

Die Menschen wuchsen also zu Bürgern erst durch einen pädagogischen, ethischen und politischen Reifeprozeß heran – sozusagen wie ein Embryo im Mutterleib –, und für ihre nicht formale, sondern existentielle Rolle wären moderne Bezeichnungen wie „Wähler" oder „Stimmbürger" nur eine schwache Parodie. Ein solcher Wachstumsprozeß spielte sich auch jeweils tagelang auf der agora ab, bevor er sich in der ekklesia äußerte. Es mag ein Cliché sein, die Amerikaner als „praktisch veranlagtes Volk" zu bezeichnen oder die Italiener als „emotional" und die Deutschen als „methodisch". Aber es steht außer Zweifel, daß die Athener ein „politisches Volk" gewesen sind und daß ein Leben als Bürger ihre Bestimmung war und nicht nur ein Nebenberuf wie heutzutage. Hinter ihrem Bürgerideal – und dieses Ideal wird Bestand haben, solange man ernsthaft über Demokratie schreiben wird – steht der Weg, auf dem es sich herausbildete. Diese Bürgerschaft ruhte in der sittlichen Kraft eines Bergvolkes und war im Falle Athens durch die weitreichenden kulturellen Kontakte bereichert, die ein größerer Seehafen mit sich bringt. In ihr waren auch sorgsam die sozialen Konflikte ausbalanciert, indem feindliche Klassen gegeneinanderstanden, ohne daß dabei ihre jeweiligen Tugenden für die Allgemeinheit verlorengingen. Griechenland nannte nicht nur das Erbe der aristokratischen Epen Homers und ihrer Lehre von Mut und Tapferkeit sein eigen, sondern auch die weltoffenen Gesänge Hesiods vom praktischen Alltagsleben. Der lange Weg dieses Landes von der stammesorientierten zur politischen Welt, vom Bauern- zum Bürgertum, bietet schon für sich allein eine faszinierende Chronik. Er stellt aber vor allem den exemplarischen Lebenslauf des Bürgers an sich dar, jedenfalls insoweit, als diese bemerkenswerte Erscheinung sich – in Athen mehr als zu irgendeiner anderen Zeit – einem

Ideal annähern sollte, das uns Heutigen um den Preis unserer Freiheit verlorenzugehen droht.

DIE WURZELN DER POLIS

Den ersten Abschnitt dieses Weges in eine politische Welt legten die Athener zurück, indem sie die einengenden Bestandteile der verwandtschaftlichen – blutmäßigen, religiösen und familiären – Bindungen abschüttelten und gleichzeitig eine nahezu ökologische Sensibilität entwickelten, die auf einer fiktiven Ahnenreihe, auf dem Zusammenleben in einem geographischen Gebiet, auf Rationalität und einem gesunden säkularen Humanismus beruhte.

Die Gesellschaft der Griechen war nicht immun gegen den historischen Trend, der die Menschheit aus dem düsteren archaischen Zeitalter herausführte und dabei eine egalitäre Stammeswelt in eine hierarchische Feudalwelt transformierte. Bereits in den Tagen des Homer hatten die beherrschenden patriarchalischen Clans den empfindlichen, nur locker strukturierten Bauerngemeinschaften ihren Willen aufgezwungen. Es war eine Ironie der Geschichte, daß dieselben stammesbezogenen Verwandtschafts- und Blutsgefühle, die einst die egalitären Verhaltensnormen aus gegenseitiger Hilfsbereitschaft und materieller Reziprozität begründet hatten, nun dazu herhalten mußten, um deren genaues Gegenteil hervorzubringen: ein hierarchisches, auf Herrschaft und Besitzergreifung ausgerichtetes System. Diese Neuordnung traditioneller Clans – von Stämmen zu aristokratischen Familien – förderte exklusive Privilegien auf Kosten mitmenschlicher Teilnahme und gemeinsamer Verantwortlichkeit. An die Stelle der „bestechungsgierigen Richter", über die Hesiod, der böotische Bauer, im 8. vorchristlichen Jahrhundert Klage geführt hatte, waren im 7. Jahrhundert die landgierigen Adligen getreten. Die kraß ungleiche Landverteilung, die für jene Übergangszeit in Griechenland kennzeichnend war, mutet uns wie ein Vorläufer der Agrarkrise Roms im Gefolge der Punischen Kriege an. Daß Griechenland und insbesondere Athen nicht nur eine geschichtliche Vorbemerkung zu Rom blieb, daß vor allem in der polis ein politisches Leben sich herausbildete, das alle sonstigen republikanischen Regierungssysteme überragte, verdanken wir einem einzigartigen Zusammentreffen von Faktoren, aus dem unsere heutige Zeit viel lernen könnte.

Das aristokratische und das demokratische Griechenland teilten sich in ein gemeinsames Erbe – ein lebendiges Unabhängigkeitsideal, das viel stärker war als ihr vielzitiertes Gerechtigkeitsideal. Für einen Griechen grenzte Klienten-

tum jeder Art an Sklaverei; es beraubte den Einzelnen seiner Menschlichkeit und Persönlichkeit. Dieser Vorstellung, in der viele Gelehrte nur aristokratische Abneigung gegen die Arbeit sehen wollten, lag in Wirklichkeit der Wille zugrunde, jeden Bürger in die Lage zu versetzen, sich ein unabhängiges, eigenen oder fremden Interessen nicht unterworfenes Urteil zu bilden. „Es ist überhaupt keine Schande, sein eigenes Haus oder Schiff zu bauen oder das Garn zu spinnen und den Stoff zu weben, um daraus die Seinen zu kleiden", bemerkt Claude Mossé in ihrer klarsichtigen Untersuchung der antiken Arbeitswelt. „Demütigend ist es jedoch, für einen Fremden oder überhaupt für Lohn zu arbeiten, welcher Art auch immer. Hierin unterscheidet sich die antike von der modernen Mentalität. Während wir ohne Zögern den freien Handwerker über den Lohnarbeiter stellen würden, sehen die Alten keinen wirklichen Unterschied zwischen dem Handwerker, der seine Erzeugnisse verkauft, und dem Arbeiter, der seine Körperkraft anbietet. Beider Arbeit befriedigt die Bedürfnisse anderer, nicht aber ihre eigenen. Ihren Lebensunterhalt verdanken sie anderen Menschen, und das bedeutet, sie sind nicht mehr frei. Vielleicht unterscheidet gerade dieses den Handwerker vom kleinsten Bauern. Der Bauer steht dem Ideal der Selbstversorgung (autarkeia) viel näher, welches in der Antike die wichtigste Grundlage menschlicher Freiheit bildete. Selbstverständlich war im klassischen Zeitalter – sowohl Griechenlands wie Roms – dieses Ideal der Selbstversorgung längst dem organisierten Handelssystem gewichen. Doch die archaische Denkweise erhielt sich, und dies erklärt nicht nur die Geringschätzung, die man für den in seiner Hütte oder im glühenden Mauerwerk schwitzenden Handwerker empfand, sondern auch die kaum verhüllte Verachtung für Händler oder reiche Unternehmer, die vom Arbeitsertrag ihrer Sklaven leben." [17]

Wie es einem freien Mann gebührte, lebte der griechische Bauer in der wirtschaftlichen Unabhängigkeit und materiellen Sicherheit, deren er bedurfte, um von persönlichen oder Klasseninteressen unbeeinflußte Entscheidungen treffen zu können. Viele Griechen hätten selbst in den reichsten Kaufleuten kaum mehr als Klienten ihrer Kunden, in den begnadetsten Handwerkern, Künstlern oder Dichtern nur Sklaven einer wankelmütigen Marktnachfrage nach ihren Werken sehen können. Frei zu sein, bedeutete in Athen nicht viel, solange man nicht innerhalb einer aufeinander angewiesenen Gruppe von Selbstversorgern seine eigenen Bedürfnisse decken konnte. Das Wort autarkeia hat in genauer Übersetzung nicht nur die bekannte Bedeutung „Selbstversorgung", sondern wurde auch – allerdings seltener – für „Selbstregierung" gebraucht. In der letztgenannten Bedeutung wurde autarkes sehr bald durch autonomos ersetzt, was wörtlich ein Leben nach den eigenen Gesetzen bedeutet. Dieses Bild von Unabhängigkeit ist weniger politisch als vielmehr juristisch. Die gängige Übertragung dieser Wörter, bei der vor allem „Autarkie" als wirtschaftliche Selbstversorgung und „Autonomie" als persönliche Freiheit oder politische Selbstregierung verstanden werden, impliziert einen Graben zwischen der materiellen und der politischen Welt, der dem griechischen Unabhängigkeitsideal fremd war. Wir werden kaum das richtige Verständnis für die Empfehlung des Aristoteles aufbringen, allen Handwerkern, Kaufleuten und Bediensteten das Wahlrecht zu verweigern, solange wir nicht erkennen, daß seine Verachtung nicht nur körperlicher Arbeit und Krämertum galt, sondern – was viel wichtiger ist – jedwedem materiellen Kliententum, welches das unabhängige Urteil des Bürgers in Frage stellen konnte. Eine Unabhängigkeit, die nicht in materieller Selbstversorgung und persönlicher Autonomie ruhte, wäre dem griechischen Geist hohl, bestenfalls formal erschienen. Kein Klient, und stünde er noch so gut da, konnte frei argumentieren oder urteilen, ohne auf äußere Autoritäten und Interessen Rücksicht zu nehmen, von denen sein Wohlergehen abhing.

Es muß hier daran erinnert werden, daß diese hellenischen Vorstellungen in unser modernes ökologisches Denken Eingang gefunden haben, ohne daß dabei besonders viel Wissen über ihre frühesten Wurzeln und ihre politische Bedeutung im Spiel war. Denn ein mit so hohen Anforderungen verknüpftes Unabhängigkeitsideal konnte nicht einzig aus Ideen und Gedankengängen heraus entstehen. Hier kommt uns vielmehr die gebirgige Natur des griechischen Archipels zu Hilfe. „Die Natur schenkte Griechenland und seinen Nachbarn zunächst eine Tendenz zur Gleichheit und vielfältige Möglichkeiten für das Entstehen einer öffentlichen Meinung; anschließend verstärkte sie diese Kräfte, indem sie sie auf enge Räume konzentrierte," stellt Alfred Zimmern fest.

„Jede kleine Hochebene – durch Bergketten von der Außenwelt abgeschnitten, ihre Bevölkerung an den wenigen Flecken fruchtbaren Bodens konzentriert – scheint eine Welt für sich zu bilden. Steige hinauf über die Weidehänge und die Paßhöhe und dann hinab durch die Felder und Obstgärten auf der anderen Seite, und du findest neue Sitten und Überlieferungen, neue Götter und neue Gesetze, höchstwahrscheinlich auch einen anderen Dialekt. (...) Die Griechen mußten die Wertschätzung lokaler Unabhängigkeit nicht erst mühsam erlernen; sie wuchsen auf, ohne sich eine andere Regierungsform auch nur vorstellen zu können. Dieses Erbe setzte sich nach und nach während der langen Zeit der Isolierung fest, die zwischen den ersten Ansiedlungen der hellenischen Eindringlinge und dem Zeitpunkt lag, zu dem sie – Jahrhunderte später – als ein zivilisiertes Volk in die Geschichte eintraten. Weder sie selbst noch ihre größten Schriftsteller wurden sich je dessen bewußt, wie einzigartig und überragend ihre politischen Institutionen waren."[18]

Das ist farbig ausgedrückt und enthält viel Wahres, aber Zimmern unterschätzt hier doch, wie sehr sich griechische Denker ihres Erbes und ihrer politischen Einzigartigkeit bewußt waren. Gerade die Intensität dieses Gefühls war es (wie wir noch sehen werden), die Athen mit einem starken Sendungsbewußtsein und einem ausgeprägten Sinn für die einzuschlagende Richtung erfüllte. Nirgends wurde die Sphäre des Politischen so sorgfältig, wohlüberlegt und kunstvoll gestaltet wie in Athen. Es war ein noch grundsätzlicherer Einfluß, der Gleichheit oder isonomia entstehen ließ, als derjenige, den die griechische Bergwelt auf die handtuchgroßen Gemeinschaften ihrer freien Dörfler ausübte. Wo die Menschen derart isoliert und daher zwangsläufig unabhängig lebten, mußte jede Familie oder Familiengemeinschaft für sich selbst sorgen. Der griechische Bauer mußte eine abgerundete Persönlichkeit sein, aber in einem konkreteren Sinne als wir Heutigen diese Phrase benutzen. Er mußte ebenso für seine Scholle kämpfen wie sie beackern können, mußte seinen Hof erbauen und ihn reparieren, seine Wunden heilkundig versorgen wie aber auch unnötige Konflikte klug zu vermeiden wissen, seinen zukünftigen Bedarf einschätzen wie seine unmittelbare Not befriedigen können; seine Rolle war die eines sorgenden Familienvaters, loyalen Gatten, gehorsamen Sohnes, hilfsbereiten Bruders, aber auch eines sorgsam prüfenden Käufers aller Dinge, die man nicht selbst herstellen konnte – kurz, er mußte in sich praktisches Wissen über alle Überlebenstechniken mit soldatischer Tugend und „politischem" Geschick vereinen. Gemeinsam mit seiner Ehefrau, die über alle häuslichen Familiendinge herrschte, gewann der griechische Bauer an praktischer Kompetenz und persönlicher Stärke, was ihm infolge seiner Isolation an kultureller Einbindung versagt blieb. Im Sinne des lateinischen competere – auf anständige Weise zu etwas fähig sein – kam ihm in der Antike niemand gleich. Daher konnte er auch nicht „ungleich gemacht" werden durch selbsternannte Machthaber, die ihn zu unterwerfen suchten und über sein Schicksal bestimmen wollten. Als großartiger „Amateur" verkörperte er das aufkommende Bürgerwesen, bei dem ein jeder anerkannte, daß es solcher über sich selbst verfügender Persönlichkeiten bedurfte, denen man die Belange der Gemeinschaft ebenso anvertrauen konnte wie die Wahrung ihrer eigenen Interessen.

Das Wandern der Ideen von der Unabhängigkeit eines Gebirgsdörflers zum Egalitarismus eines polisBürgers muß man als ein ungebrochenes Kontinuum ansehen. Schon die griechische Sprache ist auf großartige Weise prozessual und organisch. Ein so zentrales Wort wie arche, aus dem sich ein komplettes politisches Vokabular entwickelt hat, bezeichnet sowohl das schöpferische Prinzip als auch das ordnende Prinzip jedes kosmos, worunter die Griechen die „Ordnung" im allerweitesten Sinne des Wortes verstanden. Sich eine „Ordnung" vorzustellen und dabei diese aus ihren Ursprüngen abzuleiten und somit auch die latenten Möglichkeiten sich bewußt zu machen, die in ihr verborgen waren, ist im griechischen Geist schon sprachlich angelegt – und uns führt sie die ethische Schwungkraft dieser Sprache vor Augen. Ursprung, Geschichte, Erfüllung, Möglichkeit – all dies ist im Griechischen ein unauflösliches Ganzes; ob wir also vom Universum, von der Menschheit, der polis oder dem Bürger sprechen, stets weisen diese ethisch aufgeladenen Begriffe auf die Einheit des biologischen, bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens hin oder auf das, was man heute „Vernetztheit" nennt. Demnach führen uns die Autarkien, also die sich selbst versorgenden Gemeinschaften, organisch – meinethalben deduktiv – zu Unabhängigkeit, Kompetenz, isonomia. Die arche der griechischen polis liegt in dieser Keimzelle, in dem allen Anforderungen gewachsenen Bauern, der über einen immanenten Prozeß soziopolitischer Entfaltung seine Selbsterfüllung als ein allen Anforderungen gewachsener Bürger finden sollte.

Die alte griechische Aristokratie stellte in diesem Prozeß keinen reinen Anachronismus dar. Die athenische Demokratie hat nicht versucht, sie abzuschütteln, sondern sie zu absorbieren – nicht ohne Erfolg. Ihre ehrwürdige Kultur, ihr hohes Lied von der Tapferkeit, ihr hochentwickelter Sinn für philia, ihr Ehrenkodex und ihre Verachtung des Materiellen – dies alles wurde in den puritanischen Tugendkatalog der Demokratie aufgenommen, wo man dem Luxus, der prunkvollen Kleidung, den Gaumenfreuden und der menschlichen Schwachheit abschwören mußte. Der vorbildliche Demokrat war nicht nur tapfer, sondern ernsthaft, willensstark und in seinen Gefühlen beherrscht. Kriegerisches Mannestum starb nicht aus, sondern verwandelte sich in bürgerliche Loyalität, persönliche Würde und Wertschätzung für tugendhaftes Verhalten. Aus der Camaraderie des Militärcamps wurde die isonomia der ekklesia, in der die menschlichen Werte praktisch als austauschbar galten. Man erwartete von den Bürgern, daß sie nicht nur kompetent waren, sondern daß sie Gleiche unter kompetenten Gleichen waren. Somit konnten alle auf einer gemeinsamen Grundlage an der Regierung der polis teilhaben; wie wir noch sehen werden, folgten aus dieser Praxis die weitverbreiteten Losverfahren sowie die Versuche, Entscheidungen nicht nur durch Abstimmung, sondern im Konsens zu fällen.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die Männer, die Athen aus einer aristokratischen Oligarchie in eine demokratische Polis verwandelten, fast sämtlich von adliger Abkunft waren. Solon, Kleisthenes und Perikles, um nur die bekanntesten zu nennen, gehörten sämtlich zu den angesehensten Clans – dem genos – der Athen umgebenden Region Attika. Im Gegensatz zu ihren römischen Pendants wurden aus ihnen keine Führer einer unruhigen partes populares; auch unternahmen sie nicht den Versuch, in einer Unterdrücker-

hierarchie dadurch nach oben zu gelangen, daß sie ihr Vermögen an einen verkommenen städtischen Mob verschleuderten. Die meisten von ihnen waren exzeptionelle Charaktere, die ihr selbstloses Heldentum ebenso in der politischen Arena bewiesen, wie es ihre Ahnen auf dem Schlachtfeld getan hatten. Oder wie Werner Jaeger es formuliert hat: Die Athener haben nicht ihre Aristokratie vernichtet, sondern sie haben versucht, ihre gesamte Bürgerschaft in eine Aristokratie zu verwandeln.

VON SOLON ZU KLEISTHENES

Diese pointierte Formulierung hat mehrere Bedeutungsebenen. Politisch bündelt sie die Art und Weise, wie Attikas „bestechungsgierige" Adlige langsam aber durchgreifend ihrer Macht entkleidet wurden. Im 7. Jahrhundert v. Chr. stand Athen mit seiner Umgebung an der Schwelle einer Revolution. Von Plutarch erfahren wir, daß „das ganze niedere Volk den Reichen verschuldet war. Entweder bearbeiteten sie das Land für sie und lieferten den Sechsten der Erträge ab, wonach sie Hectemorioi und Thetes hießen, oder wenn sie unter Verpfändung ihres Leibes Schulden aufgenommen hatten, so wurden sie von den Gläubigern abgeführt und dienten teils im Lande als Sklaven, teils wurden sie in die Fremde verkauft. Viele waren auch genötigt, ihre eigenen Kinder zu verkaufen – denn kein Gesetz verbot das – und vor der Hartherzigkeit der Gläubiger das Land zu verlassen. Die Meisten und Kräftigsten jedoch taten sich zusammen und ermahnten einander, nicht länger ruhig zuzusehen, sondern einen zuverlässigen Mann zum Führer zu wählen, die Ausgepfändeten aus der Schuldhaft zu befreien, das Land aufzuteilen und überhaupt die Verfassung umzustürzen." [19]

Zu diesem Zeitpunkt hätte Athen leicht den Weg Roms gehen können. Als fünfhundert Jahre später die Gracchen sich einer nahezu identischen Krise zwischen den tödlich verfeindeten Klassen der landlosen Bauern und der aufgeblasenen Patrizier gegenübersahen, brachten sie derart radikale Forderungen nach politischem Wandel und Landreformen vor, daß sie dem römischen Gemeinwesen unheilbare Wunden schlugen. Es spricht für die Athener, daß sie diese Krise äußerst geschickt bewältigten. Die Mäßigung, welche die hellenische Gesellschaft sowohl in ein menschliches wie in ein bürgerliches Ethos gegossen hatte, fand ihre höchste Verkörperung in Solon, einem angesehenen Adligen, der sich die Achtung der Athener insgesamt erworben hatte. Niemand hätte die Krise, in der sich sein Volk befand, mit größerer Weisheit meistern können.

Nachdem Solon zum Archon der polis, also zu ihrem obersten Verwaltungsbeamten, gewählt und mit unbegrenzten Vollmachten zur Lösung des Konflikts ausgestattet worden war, schlug er jenen Mittelweg ein, der später den Gracchen und den ehrlicheren unter den populares in der Endzeit der Republik nicht in den Sinn kommen sollte. Die Ärmsten des demos – die Hectemorioi und Thetes – befreite er von ihren drückendsten wirtschaftlichen Bürden, indem er alle offenen Schulden strich und die Schuldsklaverei verbot. Ihren politischen Status stärkte er, indem er die ekklesia, die seit den Zeiten des Stammeslebens praktisch aufgehört hatte zu existieren, wiederbelebte und mit neuen Funktionen versah. Sie durfte jetzt nicht nur die Gesetze der polis verabschieden und ihre Amtspersonen wählen; sie trat auch als Gerichtshof über alle Vergehen mit Ausnahme von Tötungsdelikten zusammen, was einen entscheidenden Fortschritt in der Machtübertragung an den demos darstellte. Der oberste Adel – die Eupatridai – wurden gezwungen, ihren erblichen Anspruch auf das Archontenamt aufzugeben; die Anzahl dieser mächtigen, jährlich gewählten Köpfe erhöhte Solon auf neun. Zwar konnten nur Grundbesitzer dieses Amt ausüben, aber die Tür zur Macht, die spätere Generationen für den demos aufstoßen sollten, war nun nicht mehr verriegelt.

Solon hat nie vorgegeben, er strebe die politische und ökonomische Vorherrschaft des demos an, noch hat er versucht, die Adelsschicht zu entmachten. Wie seine Dichtungen schildern, steuerte er einen klugen mittleren Kurs durch die Krise, die in einem Chaos sozialer Explosionen geendet hätte, falls irgendeine der miteinander ringenden Kräfte die absolute Übermacht über die anderen erkämpft hätte.

> „Ich gewährte dem Volke so viele Gewalt, wie ihm zukommt,
> nahm seiner Würde nichts weg, fügte auch keine hinzu.
> Wiederum ließ ich nicht zu, daß die reichen und mächtigen Herren
> mehr sich nähmen als das, was ihnen rechtens gebührt.
> Also bewehrte mit starkem Schild ich beide Parteien,
> daß nicht wider das Recht eine die andre bedrückt." [20]

Die Großgrundbesitzer wurden nicht enteignet, und die Hectemorioi wurden nicht aus der Verpflichtung entlassen, ihren Herren den sechsten Teil ihrer Erträge abzutreten. Die attischen Kleinbauern litten weiter unter dem Wucher, auch wenn ihre Unterlegenheit durch die Gerichtsbarkeit der ekklesia ein wenig ausgeglichen wurde. Solon schuf auch den Rat der Vierhundert – die berühmte athenische boule – für den sich Wohlhabende jährlich zur Wahl stellen konnten. Aber die boule war nicht nur dazu da, die ekklesia in Schach zu halten, indem

sie deren Tagesordnung genau festlegte und die Verhandlungen streng überwachte; sie setzte auch dem aristokratischen Areopag-Rat (vordem der mächtige Rat der Eupatridai) Grenzen, dessen Rolle im Laufe der Jahre immer zeremonieller und weniger politisch wurde. Eine Anzahl von noch nie dagewesenen, für ihre Zeit revolutionären Reformen erweiterten die Rechte des Individuums und veränderten die Sitten und Gebräuche. Wenn eine reiche Frau mit einem impotenten Ehemann geschlagen war, so durfte sie dessen nächsten Verwandten heiraten; den ärmeren Frauen wurde die Pflicht erlassen, sich um eine Mitgift zu bemühen. Jedermann konnte über sein Eigentum testamentarisch nach Belieben verfügen, ohne noch auf Familienbelange Rücksicht zu nehmen – was einen schweren Schlag gegen die kollektive finanzielle Solidität des aristokratischen genos und seines konzentrierten Reichtums bedeutete. Weitere Gesetze schränkten die luxuriöse Zurschaustellung übertriebenen Reichtums ein. Aber das vielleicht am ausgeprägtesten hellenische Gesetz, das auf Solon zurückging, erkannte jedem das Wahlrecht ab, der (in Plutarchs Worten) „im Falle einer Revolution sich nicht auf die eine oder die andere Seite schlägt." Wie Plutarch hervorhebt, lag es ausdrücklich in Solons Absicht, nicht etwa jene Bürger noch zu belohnen, die sich auf die sichere Position der Neutralität, der Apathie oder der Gleichgültigkeit zurückzogen und so dem öffentlichen Interesse schadeten. Von einem Bürger Athens wurde erwartet, daß er sich einmischte, gleichgültig für welche Sache, sonst war er des Bürgerrechts nicht würdig. Es stellte einen Affront gegen die hellenische Vorstellung von Bürgertugend dar, wenn ein Mann schlau und selbstsüchtig „sich in sicherer Entfernung zurücklehnte und abwartete, welche Seite gewinnen würde."

Bezeichnenderweise lehnte es Solon ab, weiter als Tyrann – damals in keiner Weise ein Vorwurf oder ein schlechter Ruf – zu wirken, obgleich man ihn dringend darum bat; stattdessen ging er freiwillig für zehn Jahre ins Exil. Sein Werk hat zwar nicht alle politischen und ökonomischen Probleme gelöst, deretwegen er zum Archon gewählt worden war, und hat auch nicht verhindert, daß ihn schließlich ein wirklicher Tyrann verdrängte. Aber es verschaffte Athen die Chance, seine Reformen zu verdauen, und seinen Bürgern die Zeit, um politisch zu reifen – sich durch praktische Erfahrungen mit der ekklesia vertraut zu machen, die Kunst der Kompromißfindung zu erlernen und politische Verhaltensregeln zu entwickeln, die anstelle sozialer Konflikte die bürgerliche Gemeinsamkeit in den Vordergrund stellten. Während der relativ milden Tyrannis des Peisistratos und seines Sohnes Hippias, die auf Solons Abgang folgten, wurden die Rechte des athenischen Adels erheblich eingeschränkt und die wirtschaftlichen und politischen Veränderungen eingeleitet, die schließlich in die Demokratie münden sollten. Widerspenstige Adlige wurden verbannt, ihre

Güter unter die Armen aufgeteilt. Die Bedürftigen wurden mit Saatgut und Vieh versorgt, der Export wurde angekurbelt, und durch eine aktive Außenpolitik wurden dem athenischen Handel neue Märkte geöffnet. Bei allem Nepotismus und aller persönlichen Kontrolle über Attika hielt sich Peisistratos doch so gewissenhaft an die solonische Verfassung, daß Solon selbst ihn nach seiner Rückkehr unterstützte. Die Tyrannis hob das politische Niveau des athenischen Durchschnittsbürgers gewaltig an, und die einfachen Leute – Bauern, Hirten, Handwerker, Händler – zogen einen so großen Nutzen aus dem Archonat von Peisitratos und Hippias, daß die Tyrannis sich selbst zerstörte. Drei Generationen waren vergangen, seit man Solon zum Archon gemacht hatte, und Athen war nun reif für die Demokratie. Schaut man nur auf den Gang der Dinge, so scheinen die Bemühungen, eine echte Volksherrschaft einzuführen, nichts weiter gewesen zu sein als eine Reaktion auf die Versuche der Aristokratie, ihre alte Clan-Oligarchie wieder einzuführen; auch müssen viele institutionelle Züge der Demokratie als Versuche gesehen werden, die Errichtung neuer elitärer Herrschaftsformen zu verhindern. Aber auch das Volk Athens scheint einen größeren Glauben an sich selbst und an seine Fähigkeit zur Selbstregierung entwickelt zu haben. Der Aristokratie andererseits hat es anscheinend wirklich an Durchhaltevermögen gefehlt. Nach einem schwächlichen Anlauf, die Reformen Solons und der Peisistradae zurückzunehmen, brach die Adelsfront auseinander. Einer der ihren, Kleisthenes, Oberhaupt der aristokratischen Alkmaenodae, wurde im Jahre 506 v. Chr. Archon, und damit begann die wirkliche Demokratisierung Athens.

Kleisthenes versetzte der gesellschaftlichen Machtbasis der Aristokratie den entscheidenden Schlag, jenem überlieferten Familiennetzwerk, aus dem der attische Adel sein alleiniges Identitätsgefühl herleitete. Die alten griechischen Phratrien und Clans wurden einfach jeglicher politischen Macht entkleidet und verloren mangels echter Funktionen nach und nach an Bedeutung. Das alte ionische System der vier sich aus der Abstammung definierenden Stämme wurde in ein Gebilde aus zehn rein territorialen „Stämmen" umgewandelt, deren Zugehörigkeit sich nur nach dem Wohnsitz bestimmte. Die attischen Dörfer und Kleinstädte wurden zu Außenbezirken Athens erklärt und von genoi in demes umbenannt. Die Politik war von jetzt ab vom Territorium nicht mehr zu trennen. Die demes, die ihre eigenen Volksversammlungen hatten, wurden in unterschiedlichen Anzahlen zu „Dritteln" oder trittyes zusammengefaßt; je drei Trittyen wiederum bildeten einen Stamm. Ganz Attika umfaßte also 30 Trittyen. Zehn der dreißig Trittyen bestanden aus den Bewohnern Athens und seines Umlands, weitere zehn kamen aus den Seeprovinzen, der Rest aus dem Landesinnern.

Geschickt richtete es Kleisthenes so ein, daß in jedem der zehn Stämme eine städtische trittys vertreten war, so daß den Adligen, die allenfalls bei der Landbevölkerung auf Unterstützung rechnen konnten, stets ein Puffer aus Stadtbürgern gegenüberstand – jene Männer, die das Rückgrat der Demokratie bildeten. Dieser Wechsel im Regierungssystem der polis hatte strategischen Charakter: Er stützte die Macht der Bürgerschaft, die ausgesprochen urban, kosmopolitisch und progressiv eingestellt war, und zersetzte so die stark hierarchisch geprägte Struktur des eingewurzelten, engstirnigen, feudalen Klassensystems. Gleichzeitig jedoch wurde der Überlieferung Rechnung getragen, indem man die Sprache der Stammeswelt weiter benutzte (selbst das Wort gene stammte aus dem Clanwesen), zahlreiche lokale Religionsgemeinschaften und Häuptlingsfiguren wie die Demarchen (das Gegenstück zu den athenischen Archonten in der deme) beibehielt und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten deme erblich machte, auch wenn ein Bürger später seinen Wohnsitz in einen anderen Teil Attikas verlegen sollte. Kleisthenes „wendete" also im Wortsinn das politische Leben Athens um: Er ersetzte das einst egalitäre Stammessystem, das zu einer grausamen Feudalhierarchie pervertiert worden war, durch eine stammesorientierte Struktur, die die alten Freiheiten des Volkes eigentlich wieder herstellte, dies aber auf einem völlig neuen politischen und gesellschaftlichen Niveau. Athen hatte sich gewendet und in einem kompletten Zyklus – genauer in einer Schraubendrehung – zur isonomia seiner Stammesvergangenheit zurückgefunden, jedoch ohne die Unschuld, die die frühen Griechen zum Opfer von Hierarchie und Unterwerfung werden ließ.

Die boule wurde von 400 auf 500 Mitglieder vergrößert und so umstrukturiert, daß je 50 Männer aus jedem der zehn Stämme zehnmal pro Jahr durch ein administratives „Exekutivkomitee" rotierten, welches zwischen den Zusammenkünften der ekklesia tagte. Jeder Stamm bestimmte seine 50 bouleutes durch das Los; diese Methode wurde so gebräuchlich, daß sogar die Archonten unter den Mitgliedern der boule ausgelost wurden, ebenso wie die Geschworenen in den Athener Gerichten (dikastoi) und auch weniger bedeutende Ämter. Außer bei den Spitzenbeamten gab es keine Eigentumsvorschriften, die einen Bürger Athens von der Mitregierung ausgeschlossen hätten, und unter Perikles verschwanden schließlich die letzten Beschränkungen, die noch aus der Zeit des Kleisthenes übriggeblieben waren. Bald wurden die Mitglieder der boule, der ekklesia und der Gerichte (heliaea) für ihre Mühe materiell entschädigt, normalerweise pro Sitzungstag, im Fall der boule jährlich. Niemand durfte ein Amt länger als ein Jahr behalten, und mit wenigen Ausnahmen (Geschworene und Generäle) durfte niemand ein Amt überhaupt öfter als zweimal einnehmen.

Den ganzen hier beschriebenen Zugang zum politischen Leben erhielten die Bürger Athens in den 75 Jahren, die zwischen der Ernennung des Kleisthenes zum Archon im Jahre 506 v. Chr. und dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges 431 lagen. Eine analytische Erörterung der Demokratie, ihres Potentials und ihrer Grenzen soll in der Diskussion über bürgerliche Freiheit im nächsten Kapitel folgen. Was an dieser Stelle zählt, ist die Art und Weise, wie die Demokratie den Bürger geformt hat und umgekehrt durch ihn geformt wurde. Die demokratischen Führer wie Kleisthenes und Perikles stülpten nicht etwa ein besonders offenes System partizipatorischer Herrschaft einem passiven Volk über, sondern die Struktur der Institutionen und der Gemeinwesen interagierten heftig miteinander vor einem gespenstischen Hintergrund quasi-stammesmäßiger Sozialformen und -beziehungen. So soll Politik sein – lebendig, nicht formal. Der athenische Begriff der arete, die Alltagspraxis der paideia und die institutionelle Struktur der polis bildeten in ihrer Synthese ein Bürgerideal aus, welches der Einzelne als Form der Selbstverwirklichung umzusetzen suchte und nicht als Last oder Opfergang empfand. Bürgertum wurde zum Ethos, zu einer schöpferischen Kunst, ja zu einem öffentlichen Kult; da war nichts von einem gebieterischen Pflichtenkatalog und einer Kollektion kompensatorischer, sedierend wirkender Rechte. Wenn er seiner Rolle gerecht wurde, versuchte der Bürger Athens nicht nur, so intensiv wie möglich in einem weitgespannten Netz von Institutionen mitzuarbeiten, die ihn als aktiv Beteiligten forderten; die Demokratie ließ seine Beteiligung zu einem Drama werden, das seinen sichtbaren emotionalen Ausdruck in Ritualen, Spielen, Kunstwerken und einer öffentlichen Religion fand – kurz, in einem kollektiven Gefühl der Solidarität, das ein kollektives Gefühl der Verantwortung und der Pflicht unterfütterte. Dieses Drama wies sogar über das Leben selbst hinaus. Der Athener hatte keine Gewißheit irgendeiner Unsterblichkeit, wenn nicht das Andenken, das er in der polis hinterließ. Das Leben nach dem Tode wurde politisch verstanden, und eine Ewigkeit existierte nur in der Weise, daß edle politische Taten würdig genug erschienen, in der Geschichte und im Geschick der polis festgehalten zu werden.

DAS LEBEN IN ATHEN

Die polis bediente sich auf geschickte Weise aristokratischer Attribute, um den einzelnen Athener für seine Rolle als Bürger mit ihren hohen Ansprüchen an das Verantwortungsgefühl zu motivieren. Wir haben gesehen, wie die agora der

ekklesia den Weg ebnete. In ähnlicher Art lenkte die Sporthalle (gymnasion) unter der Leitung eines paidotribes die alles übersteigende Faszination der Griechen für die Körperkultur auf die Kriegskunst und schulte so die Jugend für den Militärdienst. Krieg war – auch wenn uns das heute nicht gefallen mag – in der Antike etwas Alltägliches. Der Pazifismus fand, abgesehen von einigen Kulten und Religionen, unter den Menschen der damaligen Zeit keine Anhänger. Entweder man kämpfte für seine Stadt, ohne sich lange zu bedenken, oder man mußte im Falle einer Niederlage mit Abhängigkeit oder gar Versklavung rechnen. Der Bürgersoldat war aber viel mehr als nur eine tragende Säule der athenischen Militärstrategie. Er war – wie wir noch sehen werden – ein Wächter nicht nur der polis, sondern auch der Demokratie, ebenso wie der Ackerbürger ihr Ideal der autarkeia verkörpern sollte.

Die polis, vor allem die Demokratie, gab den aristokratischen Zügen der Familie einen öffentlichen Charakter und erhob in diesem nicht-elitären Sinne ihre Bürger zu einer „Aristokratie" – als Folge nicht nur der partizipatorischen Natur der Gerichtshöfe, Versammlungen und Räte, sondern auch der familiären koinonia-Atmosphäre, die auf ihren öffentlichen Festen herrschte. Die Riten und Feste wurden zu einer Form der Politik, ohne doch ihren wesentlich religiösen Charakter einzubüßen. Die ekklesia wurde mit Gebeten eröffnet und auf ihrer Tagesordnung standen religiöse wie weltliche Punkte. Fragen des Tempelbaus oder der Vorbereitung eines Festes beschäftigten die Versammelten ebenso intensiv wie der Abschluß eines Vertrages oder die Ächtung eines Verurteilten. In seiner berühmten Rede für die Gefallenen, die den Geist der Demokratie so lebendig aufscheinen läßt, nennt Perikles als eine ihrer Eigenschaften „Wettkämpfe und feierlichen Opfer, die wir jährlich feiern" [21] Es zeugt von einem gewissen Mißverständnis, wenn Webster den Athenern die Neigung zuschreibt, ihre Feiertage in freie Tage zu verwandeln [22]. Die Athener bewahrten ein bemerkenswertes Gleichgewicht zwischen Religiosität und Weltoffenheit; aus det kumpelhaften Gemeinsamkeit der Teilnahme an einem Schauspiel oder der vereinten Begeisterung bei einem Wettkampf erwuchs dem öffentlichen Leben ein quasireligiöses Gemeinschaftsgefühl. Dieses kommunionhafte Gefühl vermittelt den tiefen Sinn des Wortes koinonia viel besser als ein Allerweltswort wie „Gemeinschaft". Auch wenn ich mich wiederhole, will ich doch sagen, daß derartige gemeinsame Erlebnisse den athenischen Begriff der „Gemeinschaft" als eine fortgesetzte aktive Form des Miteinanderlebens entschlüsseln, nicht bloß als eine institutionalisierte Form der Mitwirkung. Gleich der agora erzeugten auch die „Spiele und Wettkämpfe" Athens häufig ein von allen empfundenes Gefühl geradezu übernatürlicher mitbürgerlicher Verzückung.

Die Demokraten wußten dies sehr wohl, und so fanden jene „Spiele und Wettkämpfe" recht häufig statt. Sie in allen Einzelheiten zu beschreiben, würde ein eigenes Buch füllen. Es mag genügen festzuhalten, daß alljährlich viele Tage im Februar den Niederen Mysterien und im September den Höheren Mysterien geweiht waren; es waren dies Riten um das Herabsteigen der Persephone in den Hades und um die Trauer der Demeter, womit die kargen Wintermonate mythisch erklärt wurden. In jedem Juli nahmen die Athener an der Kleinen Panathenaia teil, die alle vier Jahre in der Großen Panathenaia kulminierte, einem überwältigenden Festzug über die Athener und das Leben in Athen mit allem Gepränge, wenn wir dem Zeugnis des den Parthenon umlaufenden Flachreliefs glauben können. Beinahe jeden Monat erlebten sie – als Zuschauer oder aktive Teilnehmer – die verschiedenartigsten Rituale, Wettkämpfe in Sport, Musik, Dichtung und Chorgesang, oder Feiern zu Ehren von Gottheiten, historischen Ereignissen, berühmten Persönlichkeiten, Siegern auf panhellenischen Festen wie etwa den Olympischen Spielen oder der Gefallenen vergangener Schlachten. In der Religion und im Gemeinsinn verbanden sich die zahlreichen und unterschiedlichen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen zu einer alles durchziehenden gemeinsamen Sichtweise, kraft derer – auch wenn sie nicht alle ernsthaften Konflikte verhindern konnte – diese doch selten solche verzweifelten Ausmaße annahmen, daß sie die Demokratie von innen heraus hätten zerstören können. Es war erst die makedonische Herrschaft, die der Demokratie ihr definitives Ende bereiten sollte, nicht die Athener selbst. Trotz all ihrer Schwächen überdauerte die Demokratie in unterschiedlicher Form zwei der stürmischsten Jahrhunderte der Antike und bezeugte auf ihrem Höhepunkt ein Ausmaß an kultureller und intellektueller Kreativität, die in der Geschichte des Abendlandes nicht ihresgleichen hat.

Vielleicht das wichtigste Fest Athens war relativ jungen Datums: die Stadt-Dionysia. Mehr noch als die Große Panathenaia, bei der in ganz Athen ein riesiger Bildteppich (der pelops) ausgestellt wurde, der den Triumph der olympischen „Vernunft" über die Macht der chthonischen „Gewalt" schilderte, hatte dieses Fest einen ausgesprochen demokratischen Schwerpunkt. Es war bei dieser Gelegenheit, an drei von sechs Tagen an der Wende von März zu April, daß die Athener die großen dramatischen Tragödien erleben konnten, die der Demokratie ihr geistiges Fundament verliehen. Zu Tausenden strömten sie in das Dionysos-Theater am Südosthang der Akropolis zu den Aufführungen der Werke des Aischylos, Sophokles und Euripides wie auch vieler anderer, denen die westliche Kultur das ernste Bühnentheater überhaupt verdankt. Unter dem klarblauen Himmel des mediterranen Frühlings verfolgten sie hingerissen, wie sich das aischyleische Drama ihrer eigenen polis und ihrer Vorväter mit einer

geradezu verehrungswürdigen Majestät entfaltete. Angesichts dieses Sinnes für das Erhabene nennt ein moderner Chronist der Demokratie, W. G. Forrest, Aischylos „den größten der drei Athener Tragöden“ [23]; für mich und viele andere ist er der größte Dramatiker der Menschheit überhaupt. In der Oresteia-Trilogie des Aischylos wird eine eindrucksvolle Begründung der Demokratie geliefert, deren emotionale und deklaratorische Kraft vielleicht noch die der Gefallenenrede des Perikles übertrifft; diese Trilogie wurde wieder und wieder gespielt und noch lange nach dem Tode ihres Schöpfers auf den Dionysia-Festen preisgekrönt.

Der Inhalt der Trilogie ist schon oft erzählt und interpretiert worden; sie hier erneut auszubreiten wäre überflüssig und lästig. Folgendes mag genügen: Die Ermordung des Agamemnon, Anführer der Belagerer Trojas, durch seine Frau Klytemnestra nach seiner Rückkehr, gerächt an ihr durch ihren Sohn Orest, eröffnet das gesamte Drama der Transformation Athens von einer stammesähnlichen Gesellschaft, die in Verwandtschaftsregeln, uralten Gebräuchen und chthonischen Gottheiten verwurzelt war, in eine politische Gemeinde – eine polis –, die auf Wohnrecht, Vernunft und den anthropomorphen olympischen Göttern aufbaute. Ist es doch Athene, die in einem packenden Aufruf gegen die Erinnyen (die drei weiblichen Wächter der „matriarchalischen“ Blutsbindungen und der Stammesvergeltung für Mord an einem Verwandten) feierlich verkündet:

„Mein ist das Werk, zu enden diesen Gang:
Ich lege für Orestes diesen Stein.
Da mich kein Mutterschoß gebar, so schlägt
mein Herz dem Manne, ohne Eheband,
ganz bin ich meines Vaters! Ganz sein Kind!
Nie schlag ich Tod der Frauen höher an
als den des Mannes, der des Hauses Haupt!
Auch gleiche Stimmzahl spricht Orestes frei!“ [24]

Nachdem Orest zunächst von den Erinnyen wegen seines Kapitalverbrechens verfolgt wurde, das noch verwerflicher war als der Mord am Ehepartner – nämlich an der eigenen Mutter, zu der die frühe Stammesherkunft vielleicht hätte zurückgeführt werden können – wird er schließlich freigesprochen; die Erinnyen aber werden durch einen „politischen“ Status besänftigt, nämlich den der um das Wohl der athenischen polis besorgten Eumeniden.

Die Trilogie hat zahlreiche Bedeutungsebenen, von denen wohl alle eine Zuhörerschaft fesseln konnten, die entweder Aischylos noch persönlich kannte

oder die später mindestens um seinen Ruhm wußte. Das letzte Drama der Trilogie, „Die Eumeniden“, feiert den Sieg der bürgerlichen Gesetze und der Vernunft über die Stammessitte und das gedankenlose Verharren im Hergebrachten. Athene, dem Haupt des Zeus entsprungen, verkörpert logos und Gerechtigkeit. In einer stark patriarchalischen Gesellschaft, die in der männlichen Rationalität das einzige Bollwerk gegen ein dunkles Chaos und eine unsichere, ungezähmte Welt erblickte, war es nicht schwer, die „unbeständigen“ Frauen mit der Natur zu identifizieren und die polis mit dem alleinigen Reich von Freiheit und Gesetzlichkeit. Der Prozeß des Orest, der den Höhepunkt der Trilogie bildet, wird als eine neuartige Weise der Menschen, ihre Dinge zu regeln, dargestellt. Die Erinnyen verfolgen unnachsichtig jeden, der gegen einen Verwandten Blutschuld auf sich geladen hat. Für sie zählt nur der Mord am eigenen Blut, nicht die Umstände oder die Motive, die dazu geführt haben. Den Athenern erschien dieses Vorgehen als bezeichnend für ein unvernünftiges Stammestum und für eine Irrationalität, die jedes bürgerliche Zusammenleben auf der Grundlage von Diskurs, Logik und bewußtem Kompromiß verhinderte. Indem die Menschen vom Gottesurteil zum juristischen Prozeß und zur Würdigung der Beweismittel sowie der Motive übergingen – indem sie die logische Urteilskraft an die Stelle eines bloßen Aktionismus und Kräftemessens setzten – taten sie den ersten Schritt hin zu einer politischen koinonia: zur Stadt als polis.

Für das Athener Publikum, das seine Stadt für die erste hielt, die ein auf Gesetzen beruhendes Gesellschaftssystem eingeführt hatte, stellte der Prozeß des Orest einen Gründungsakt dar. Indem Athen beschloß, Kapitalverbrechen mittels des juristischen Prozeßverfahrens abzuhandeln, schuf es geradezu die polis als einen ethischen Bund, der auf Gerechtigkeit gegründet war. „So hört die Gründung, mein athenisch Volk“, verkündet Athene, die Schutzherrin der polis, „die erstmals richtet das vergoßne Blut / denn auch in Zukunft bleibt der Aigeusstadt / der gleiche Rat der Richter fortbestehn / Ihr seht den Areshügel (...) / Ehrt weder Willkür, weder Sklaverei / (...) / So stift ich diesen Rat, den kein Gewinn / verführt; voll frommer Scheu und strengen Zorns / Die Burg, die alle Schläfer treu bewacht.“ [25] Von da ab sollten sich die Männer Attikas nicht mehr von der Überlieferung, sondern von der Gerechtigkeit leiten lassen, nicht mehr von der Sitte, sondern von der Vernunft, nicht mehr vom Gottesurteil, sondern von Tatsachen; nicht mehr vom Mythos, sondern von Beweggründen. Ohne diese neuartige Einstellung steht die polis ohne ethischen Sinn da und die Demokratie ohne ethische Begründung.

Es fällt leicht, in Aischylos die am klarsten vernehmbare Stimme nicht nur der polis, also eines von jeder Willkürherrschaft befreiten Gemeinwesens, sondern

auch der Demokratie selbst zu sehen: Forrest nennt ihn einen „Radikalen", während George Thomson ihn sogar für einen „revolutionären Dichter" zu halten scheint [26]. Vor den Athenern, die Aischylos erkennbar verehrten, tritt in der Orestie aus der nebelhaften, „dunklen" Welt des lange vergangenen Stammeslebens und der Geschicke seiner Krieger, Adligen und genoi die Gerechtigkeit in das klare Licht der polis und seiner wohlgeordneten Bürgerschaft. Jeder im Publikum muß sich ganz persönlich mit diesem Drama identifiziert haben – waren doch die Zuschauer die eigentlichen Hauptpersonen darin. Unter den übrigen Stücken des Aischylos fesselt uns Der gefesselte Prometheus bis heute durch seine Botschaft vom heldenhaften Widerstand gegen eine gefühllose Macht und durch seinen tiefen Glauben an den menschlichen Sinn einer Verheißung, ja an die Fähigkeit der Menschheit, zu immer weiteren Horizonten von Intellekt und Weisheit vorzudringen.

Wir könnten versucht sein, unsere Diskussion des athenischen Dramas mit Aischylos zu beschließen, würde nicht Sophokles uns andere Bedeutungsaspekte verheißen, die eine tiefe Wirkung auf den athenischen Geist gehabt haben müssen. Seine Antigone wirft die inneren Widersprüche der Gerechtigkeit auf, in Form von Konflikten zwischen Individuen, ja zwischen Persönlichkeiten. Antigone selbst wird zur Verkörperung der Verwandtschaftsgesetze der Stammesgesellschaft durch ihre unbändige Entschlossenheit, den Leichnam ihres Bruders Polyneikes zu begraben, den Kreon, König von Theben, zur Abschreckung künftiger Rebellen den Geiern und Hunden überlassen will. Kreon erscheint also als Verkörperung der weltlichen Autoritäten, als politischer Widerpart Antigones. Das Drama läuft in Form einer Fuge ab, indem tiefempfundene ethische Themen gegeneinander und durcheinander laufen. Während Aischylos' Figuren eher als Kräfte denn als Individuen erscheinen (trotz der schauerlichen Persönlichkeit Klytemnestras und der Majestät Athenes), überzeugt uns Antigone als die verfolgte Heldin, die nur ihren Bruder begraben möchte, und Kreon als die herrische Verkörperung weltlicher Gewalt vor der Entstehung der polis. Denn wir befinden uns immer noch im Zeitalter des königlichen oikos oder Haushalts. Vielleicht hat Sophokles mit diesem Drama zeigen wollen, daß die Athener Bürger nach dem Untergang dieser vorpolitischen Welt der Verwandtschaftsclans und der königlichen Paläste nicht mehr die Schmerzen einer Tragödie im Hegelschen Sinn befürchten mußten – eines Dramas, in dem beide Seiten im Recht sind. Die polis erspart es uns, göttliches Recht in Form eines Stammesgesetzes gegen menschliches Recht in Form der Bestrafung von Widersetzlichkeit zu stellen. Wir mögen zwar unsere romantischen Gefühle für Antigone in das Stück hineinlesen – aber ein griechisches Publikum hat sie vielleicht mit ganz anderen Augen gesehen. Ihm wäre klar gewesen, daß Kreons weltliche Pflicht ebensohoch steht wie Anti-

gones Stammespflicht, und es hätte seine Sympathien nach politischen wie persönlichen Gesichtspunkten verteilt. Ein befreiendes Gefühl erwächst vielleicht aus einem in dem Drama eher verborgen gehaltenen Motiv: In der freien Luft der polis können die Bürger aufatmen, ohne mit solchen exotischen Konflikten belastet zu sein.

Dies gilt auch für Sophokles' berühmtestes – und wahrscheinlich am wenigsten verstandenes – Stück, König Ödipus/Ödipus in Kolonos. Hier lernt der Mensch, also der potentielle Bürger, seinem Schicksal von gleich zu gleich ins Auge zu sehen und aus dem Leiden zu lernen. An diesem Werk beeindruckt uns vor allem, daß Ödipus am Ende seines Lebens trotz all seines Unglücks in größerer Hoheit erscheint als an seinem verheißungsvollen Beginn. Vor uns steht kein gebrochener König Lear, sondern ein Held, dessen leidenschaftliches Einstehen für die Wahrheit schließlich die furchtbaren Konsequenzen von Vatermord und Inzest überwindet. Zugrunde liegt dem Drama im Kern kathartisch und unmißverständlich die Botschaft vom Adel des Individuums, das nicht mehr durch archaische Verfluchungen gebunden ist, von der hohen Verheißung des Menschen und von seiner Bestimmung, Einsicht und Weisheit zu erlangen, sobald er zum freien Bürger geworden ist.

Nun ist aber das griechische Bürgerideal – ganz im Gegensatz zu dem unsrigen – nicht monadisch. So sehr auch das griechische Drama seit Sophokles und entschiedener noch bei Euripides den Einzelmenschen in den Mittelpunkt stellt: Der Bürger Athens hätte sich nur lustig machen können über den tiefsitzenden bourgeoisen Mythos, der freie Mann sei ein atomisierter Käufer und Verkäufer, dessen Wahlfreiheit durch seine eigenen psychologischen und körperlichen Schwächen begrenzt sei. Er hätte die Arroganz dieser Selbsttäuschung durchschaut und dahinter deutlich die erbärmliche Abhängigkeit des Bourgeois-Bürgers von den Mächtigen, seine ziellose Gier nach Reichtum, sein auf den Erwerb von Dingen reduziertes Leben erblickt – kurz, eine moira oder Bestimmung, mehr von ananke oder Notwendigkeit beherrscht als von der Erkenntnis, die selbst eine erst im Entstehen begriffene Persönlichkeit wie Ödipus aus seinem Blick auf die Wirklichkeit bereits zu ziehen vermag. Er wäre zu dem Schluß gekommen, daß ein derart verächtliches bourgeoises Wesen nicht weniger urtümlich wäre als die Erinnyen, die von ihrer ursprünglichen wilden Wesenhaftigkeit als bloße Kräfte befreit und vermittels der Vernunft und Gerechtigkeit zu den „Freundlichen" umgegossen werden mußten. Erst dann, in Ethos und Lebensrhythmus der polis angeglichen, ist das Bürgerwesen mehr als eine Formalität und ein Leben als Bürger mehr als ein Ritual.

Aus demselben Grunde war der athenische Bürger aber auch kein korporatives Wesen, wie wir es verstehen. Die meisten heutigen Diskussionen über den

Mangel an Individualität bei den Athenern und über die Tendenz der polis, die Persönlichkeit ihrer Bürger einem alles beherrschenden Kollektivgeist unterzuordnen, sind von der eurozentrisch geprägten, neurotischen Wertvorstellungen vom Individuum an sich belastet. Man überläßt sich – im Zeichen der „Modernität“ – der Identifikation von Individualität mit Egoismus und von Persönlichkeit mit Neurose heutigentags mit einer Arroganz, die sich nur noch mit dem eingebildeten psychoanalytischen und psychohistorischen Anspruch vergleichen läßt, das Drama des Menschlichen in jedweder Hinsicht erklären zu können. Die Tatsache, daß die Menschen ihre Individualität in unterschiedlicher Weise ausbilden können – manche mit starken gesellschaftlichen und politischen Neigungen, andere sehr privat orientiert und nur ihrem Ego verpflichtet, wieder andere als Kombinationen davon –, ist dem imperialistischen Anspruch der „Modernität“ ebenso fremd wie den Bewunderern einer stagnierenden „Volksgemeinschaft“ [im Original deutsch, A.d.Ü.] mit ihren Sippenbindungen und organismischen Beziehungen. Dem hellenischen Bürger einer polis wäre (von ihren mythischen Ursprüngen einmal abgesehen) die Monade so vormenschlich wie die Volksgemeinschaft vorpolitisch erschienen. Individualität hieß Bürgertum. Und Bürgertum war im Idealfall jene Ganzheit der Person, die aus der tiefen Verwurzelung in der Überlieferung, komplexen Sozialbindungen, reich ausgebildeten politischen Beziehungen, gemeinsam erlebten Festen, philia, sowie aus der Freiheit von Klientenabhängigkeit und der Freiheit zur kollektiven Selbstbestimmung durch Institutionen erwächst, die die uneingeschränkte Mitwirkung und tägliche Aktivität eines kreativen Gemeinwesens förderten. Um ein solcher Bürger sein zu können, mußte man in einer polis wohnen: in einer Stadt mit einer agora, einem Versammlungsplatz für das Volk, einem Theater zur Darbietung der Freiheitsidee und ihrer Realität, und mit zeremoniellen Plätzen, Straßen und Tempeln, die ihr zur Verehrung dienten. Auch nur eines dieser Elemente aus diesem Ensemble zu entfernen, würde seinen sofortigen Untergang bedeuten. Sie mußten in der täglichen paideia des Lebens als Bürger und nach dem untrüglichen Vorbild der arete gehegt werden, andernfalls würde das athenische Bürgerideal auseinanderbrechen und würden seine Institutionen als entleerte Formen zurückbleiben.

Doch so wertvoll solche Überlegungen auch sein können, es fehlt ihnen der prozessuale Inhalt, der dieses Ganze unter dem Aspekt einer fortgesetzten Entwicklung ansieht. Wir stellen dies fest, wenn wir einmal einen genaueren Blick auf die donquichotteske Natur des griechischen Theaterdramas werfen, in dem die Erfahrungen der polis und ihrer Bürger auf die Bühne gebracht werden. Denn in Wahrheit unterzog der Athener vermittels der Tragödie sich einer Selbstbeobachtung, gerade so, als ob er aus seiner Haut schlüpfen und sich

selbst als der erblicken konnte, der er wirklich war. Wir müssen festhalten, daß alle Tragödien, soweit sie auf uns gekommen sind, ihren Stoff aus den Mythen und Volkssagen nehmen. Als politische Erlebnisse scheinen sie eine Dissonanz zu bilden mit ihrer Handlung in einer vorpolitischen Welt, aus einer Zeit lange vor der fortgeschrittensten polis. Ihre Helden und Heldinnen sind Typen aus der Bronzezeit, sie leben unter dem Regime einer Stammes- oder Kriegergesellschaft, und ihre Regeln von Recht und Unrecht sind chthonisch, bestenfalls archaisch. Wenn die Dramen vom Übergang aus einer Welt in eine andere berichteten, so fanden sich die Zuschauer – ausgehend von Startpunkten mit uralten Vorläufern – kaum je in dem wieder, was sie kannten: in der polis des fünften Jahrhunderts und ihrer Demokratie.

Aber die Charaktere, Stoffe und Themen, mit denen wohl alle großen griechischen Tragödiendichter gearbeitet haben, waren nur scheinbar veraltet; gegen diesen Anschein spricht ein wacher Sinn für das Neue, eine Spannung, aus der neue Ideale, Institutionen und Glaubensüberzeugungen geboren werden. Die Orestie scheint der Gemeinschaft der Menschen nicht nur neue Wege zu weisen (schließlich waren diese meist schon bekannt, als die Trilogie aufgeführt wurde); sie ist vielmehr radikal in dem Sinne, daß die von Athene gefällten Entscheidungen ganz deutlich einen Wechsel verheißen und immer weiter ausgreifende ethische und politische Horizonte zu eröffnen scheinen. Man spürt geradezu, daß die auf Gerechtigkeit gegründete politische Gemeinde gerade erst das Licht der Welt erblickt, daß das bürgerliche Freiheitsideal noch im Entstehen begriffen ist, daß Bürgertum und polis erst ihre Geburtswehen durchlaufen und ihre Zukunft noch vor sich haben. Ich vermute, daß nur wenige Athener eine solche Aufführung verlassen haben, ohne eine intensive Zukunftshoffnung und ein positives Gefühl ruhigen Wachsens zu empfinden. Der gefesselte Prometheus, mit seinem Hunger nach heroischer Erneuerung und seiner Leidenschaft für ein volleres, mehr Erfahrungen vermittelndes Leben, ist sogar noch aufregender als die Ödipusdramen mit ihrem Bestehen auf der Wahrheit um jeden Preis.

Scheinbar konservative Stoffe werden also wieder und wieder durchgespielt, um schließlich in brennende Zukunftshoffnungen und Möglichkeiten verwandelt zu werden. Wenn wir diese Dramen nur so verstehen wollen, als ob sie ganz direkt idealisierte „Archetypen“ einer unwandelbaren menschlichen Natur vorführen würden, tun wir den Spannungen, die sie wahrscheinlich im Athen ihrer Zeit hervorriefen, Gewalt an. Diese Stücke waren keine bloßen Spektakel oder etwa nur kathartische Ventile für aufgestaute bürgerliche Ängste. Ganz im Gegenteil: sie waren Quellen der Motivation und der Anspannung, sie sollten ihr Publikum zu edlen Taten und großen Wagnissen ermuntern, und sie sollten

die Gegenwart mit der Vergangenheit kontrastieren, um so der Zukunft einen Sinn, eine Kontinuität und eine Tendenz zu geben. Sie verliehen der Hoffnung auf den Menschengeist eine Stimme und straften damit die übliche Interpretation Lügen, das athenische Drama stehe dem Leben fatalistisch und dem Schicksal resigniert gegenüber. In Wirklichkeit scheinen erst bei Euripides, dem „modernsten, realistischsten und individualistischsten" der griechischen Tragödiendichter, Hoffnungslosigkeit, Entfremdung und die unerträgliche Last des Schicksals die Figuren der Stücke gleichsam zu verzehren und die Hoffnungen des Publikums zunichte zu machen. Bei ihnen ersetzt der deus ex machina die immanente Dialektik der älteren Dramen mit ihren Hoffnungen und Zukunftsverheißungen.

Die polis selbst war ebensosehr ein Übungsraum für tugendhaftes Leben, wie die Bühne am Fuße der Akropolis der Ort für die Darbietung der Stücke war, der ihre Bürger beiwohnten. Und diese waren ebensosehr Mitspieler in einem großen Bürgerdrama wie die Männer, die im Dionysos-Theater hinter ihren Masken agierten. In beiden Fällen wurde der Ablauf der Geschichte Athens von den Traditionsschichten bestimmt, die ihre kulturelle Biografie und Ideengeschichte ausmachen. Der Bürger – seine „Freiheit zu" ebenso wie seine „Freiheit von" – stand so sehr im Mittelpunkt dieser Geschichte, daß die zeitgenössischen Berichte, handeln sie von Attika, häufiger von „den Athenern" als von „Athen" sprechen. Untrüglich enthüllen sie, daß Athen kein bloßes Ensemble von Strukturen war, nicht nur eine geographische Örtlichkeit, in der beliebige Menschen hätten wohnen können, ohne daß die polis ihre Eigenart verloren hätte. Es ist zwar richtig, daß die Stadt die polis überlebt hat – und die formale Demokratie den Bürger. Demokratische Institutionen überdauerten in verkrüppelter Form lange nach der entscheidenden Niederlage Athens gegen die Makedonier bei Krannon im Jahre 322 v. Chr. Für Aristoteles konnte eine Stadt ohne agora keine polis sein; aber natürlich konnte eine agora keine Demokratie hervorbringen ohne die Art von Bürgern, die von den Geschichtsschreibern jener Zeit „die Athener" genannt wurden.

DIE IDEE DER POLIS IN DER GESCHICHTE

Es ist behauptet worden, die klassische athenische polis sei spontan aus Sitte und Überlieferung entstanden. Demnach hätte ihre Integrität weitgehend auf verborgenen Annahmen beruht, deren sie sich nicht bewußt gewesen sei, ja über die sie weit erhaben schien. Diese Vorstellung von einer unreflektierten atheni-

schen Moralität, die auf Hegel zurückgeht und im letzten Jahrhundert bei vielen Romantikern verbreitet war, wird von nahezu allem, was wir über die Demokratie wissen, Lügen gestraft. Die Tragödien des Aischylos und die Gefallenenrede des Perikles, um nur zwei wichtige und gänzlich unabhängige Beispiele zu zitieren, widerlegen restlos das Trugbild, die Demokratie sei eine allein auf Gewohnheit und Konvention gegründete Erscheinung gewesen. Es hieße die kleisthenischen Reformen und die vorsichtige Verschmelzung religiöser Traditionen mit klar ausformulierten politischen Zielen vollständig zu ignorieren, wollte man nicht anerkennen, daß die Demokratie eine bewußt gestaltete Struktur und das Ergebnis zweckbestimmter, einsichtiger und wohlüberlegter Bemühungen um klar erkannte Ziele war – und, wie ich hinzufügen möchte, daß sie von einer eigenen Philosophie und Praxis geleitet wurde. Die Einführung des Losverfahrens, der Rotation und der zeitlichen Begrenzungen bei öffentlichen Ämtern, die Einrichtung der Versammlungen und der boule – alles dies beweist ein Ausmaß an Intentionalität und Zielgerichtetheit, wie wir es in kaum einem Verfassungsbildungsprozeß der Folgezeit finden werden. Daß Sokrates aufgrund von Anklagen hingerichtet wurde, die selbst nach den konservativen Maßstäben des 5. Jahrhunderts altmodisch klangen, hat mehr mit dem politischen Umfeld seines Prozesses zu tun, vor allem mit seiner Arroganz und seinem gewollten Märtyrertum, als mit der Herausforderung, die seine Philosophie für die „ethische Ordnung" der polis darstellte. Keine politische Gemeinde war sich lebhafter ihrer Einzigartigkeit und ihrer bewundernswürdigen Errungenschaften bewußt als die athenische Demokratie, und niemand fühlte sich diesen von Menschen geschaffenen Institutionen bewußter verpflichtet als der athenische Bürger.

Im Gegensatz hierzu erscheinen spätere Bürgerideale, sogar wenn sie sich am Vorbild Athens orientiert haben, unfertiger und unreifer als das Original; aus diesem Grunde habe ich dem Athener Bürger und seinem Umfeld hier so viel Raum gewidmet. Wie ich bald zeigen werde, gab es in den Stadtstaaten des Mittelalters und im Zuge der Revolutionen in Amerika und Frankreich beeindruckende Versuche, Systeme bürgerlicher Freiheit zu errichten, die der demokratischen polis nahekommen sollten. Diese Ansätze waren im allgemeinen intuitiv. Die Amerikaner, die nach 1760 zu den Bürgerversammlungen der Kleinstädte Neuenglands strömten, oder die französischen sansculottes, die im Paris der Jahre 1793–94 die radikalen sections füllten, hatten wohl kaum eine Vorstellung von dem politischen Drama, das zwei Jahrtausende zuvor in Athen seinen Lauf genommen hatte; allerdings blätterten ihre gebildeteren Sprecher ihr ganzes Leben lang im Plutarch und entliehen auch mal heroische Namen in den heißen Phasen dieser beiden Umwälzungen. Es waren eben nicht nur die

Ideen, die ihren Versuchen abgingen, die bürgerliche Demokratie wieder zum Leben zu erwecken. Griechenland (d.h. meist Athen, obgleich auch der Kasernenstaat Sparta bei einigen Utopisten und bei Rousseau fast ebenso populär war) stand stets als ein faszinierendes Experiment der Selbstregierung eines Volkes vor Augen, wurde aber natürlich durch die republikanischen Ideale des inzwischen aufgekommenen Nationalstaats verwässert.

Dies ist der Grund, weshalb das athenische Bürgerideal wie auch die mit ihm verbundene Schöpfung, die Politik, heute so intensiv wie nie zuvor erforscht werden muß. Wenn wir Heutigen uns Gemeinsinn und eine demokratische Politik wünschen, so werden wir ohne ein in höchstem Grade bewußtes Handeln nie dahin gelangen können. Wir müssen das Ziel nicht nur wollen, sondern auch kennen. Athenische Bürgerideale, die auch nicht perfekt waren (denkt man an die dortige Behandlung der Frauen und der Fremden oder an die weitverbreitete Sklaverei), müssen in einem täglich umsetzbaren Politikbild verwurzelt sein. Ist dies Staatsraison? Oder konzentriert es sich eher auf gesellschaftliche Einheiten wie Kooperativen, Berufsverbände, oder „Stämme“ im gegenkulturellen Sinn dieses vielstrapazierten Wortes? Oder auf irgendein abstraktes basisorientiertes Schema, wofür Termini wie „Lokalismus“, „Dezentralismus“ oder „Bioregionalismus“ stehen könnten? Geht es um Bildungsvorhaben – eine paideia des Bürgers –, die ihn sowohl geistig wie institutionell aufbauen, oder in erster Linie um eine Art „Management“ mit dem Ziel einer effizienten, ausgeklügelt sparsamen Verwaltung?

Soweit ich weiß, hat kein modernes Lehrgebäude sich ausreichend mit diesen Fragen auseinandergesetzt, um zwischen dem Gesellschaftlichen, dem Politischen und dem Staatlichen klare Trennungslinien ziehen zu können und dadurch eine sinnvolle Aussicht zu eröffnen, die auf das empfindliche Gleichgewicht der (traditionshaften, familiären, ethischen und institutionellen) Bestandteile schaut und auf die paideia, die ihrerseits einer authentischen demokratischen Politik in einem Bürgerkonzept Ausdruck verleiht, welches diese Aussicht in die Tat umsetzt. Wir haben auch noch keine wirkliche Vorstellung davon, wie sehr sich die Stadt als richtig verstandene ethische Gemeinschaft im menschlichen Maß von dem durch Verstädterung entstandenen Gebilde und dem durch den Nationalstaat verbreiteten unmenschlichen Maß unterscheidet. Wir erkennen zu selten, wie untrennbar eine ethische Politik mit einem überschaubaren Maßstab politischer Strukturen verknüpft ist, ja mit der Stadt selbst, in der wir doch eine direkt faßbare und für eine Mitwirkung offene Bürgergemeinschaft mit reich ausgeprägten Formen der Traditionen und des sozialen, kulturellen und politischen Handelns sehen müssen. Wir leben so eng in die herrschenden Verhältnisse eingebunden, in jenes ewig gültige „jetzt“ des

Status quo, daß unsere Gesellschaft wie keine andere zur Beute seelenloser Kräfte wird. Ohne auf die Geschichte, ja auch nur auf die Erfahrungen unseres eigenen Jahrhunderts zu schauen, schweben wir im Vakuum einer unveränderlichen „Gegenwart“, in einer Zeitfalle, die jedes Gespür für das Kommende und jedes vernunftgesteuerte Erneuerungsstreben abwürgt.

Das bedeutet aber auch: Wenn überhaupt (eher oberflächlich) darüber nachgedacht wird, dann irren die Gedankenlinien haltlos durcheinander wie das Gekritzel eines Kindes, das kaum den Bleistift halten kann. Oligarchien werden als Demokratien akzeptiert, defacto-Monarchien als Republiken; staatliche Institutionen werden für Gesellschaftsformen gehalten und letztere für Politikformen. Man kann auf diesem Gebiet nicht einmal von flachgründigem Eklektizismus sprechen, wie er sich ja zu allen Zeiten zeigt; vielmehr haben wir es mit einem Potpourri unausgegorener Vorstellungen zu tun, die kaum die Bezeichnung „Idee“ verdienen und die mehr im Bauch als im Kopf zusammengemixt werden. Gedanken logisch zu Ende zu führen oder konsistent und vollständig zu denken, wird als eine Art intellektueller Aggression hingestellt, vor der man nur schweigen oder sich zurückziehen möchte, anstatt Antworten zu geben oder sich auf einen Dialog einzulassen. Das moderne „Ego“ ist derart zerbrechlich geworden, daß Leidenschaft in jeder Form, vor allem in der Diskussion, entweder Fluchtreflexe auslöst oder – schlimmer noch – zu wortloser Anpassung führt. Wenn die Athener so viel Wert auf die Rede legten, ja diese mit der Demokratie identifizierten, so beleuchtet das nur den qualitativen Abgrund, der unser ärmliches Zerrbild öffentlichen Handelns von seinem klassischen Vorläufer vor zweitausend Jahren trennt.

Einstweilen soll aber betont werden, daß das athenische Bürgerideal nicht im strengen Sinne gestorben ist, auch nicht, als Makedonien der Demokratie das Rückgrat gebrochen hatte. Die ekklesia und die boule funktionierten noch Generationen, nachdem Athen seine Unabhängigkeit verloren hatte; die Institutionen wurden am Leben gehalten, um dem um das ganze Mittelmeer verbreiteten Glauben an die Einzigartigkeit Athens zu schmeicheln, vor allem aber um einen wachsenden Despotismus zu bemänteln, der schließlich die letzten Lebensspuren einer institutionellen Demokratie zum Verdorren brachte. Hier nun liegt eine Lektion bereit, die spätere, auf die Institutionen fixierte Demokraten erst unter Schmerzen lernen mußten. Eine agora für sich bringt noch keine polis hervor, so wenig wie eine ekklesia Bürger. Natürlich muß alles dies vorhanden sein, damit eine Demokratie errichtet werden kann; aber wenn sie nicht richtig miteinander agieren, um ein gemeinsames Ganzes zu bilden, bleiben sie bloße Formalitäten. Gerade diese weitgehend formale Auffassung der Demokratie war mindestens teilweise schuld daran, daß der einzige Versuch

scheiterte, die römische Republik in der Verkleidung einer athenischen polis zu retten. Liest man Plutarchs Biografien der Brüder Tiberius und Gaius Gracchus, so würde man kaum darauf kommen, daß sie mehr waren als bloße Landreformer – daß nämlich ihre Gesetze, mit denen sie die Macht des Senats durch die Autorität der comitia tributa ablösen wollten, einer grundstürzenden politischen Revolution näher kamen als alles, was Rom sonst jemals sehen sollte. Die beiden Brüder waren, so sieht es M.I. Rostovtzeff, ganz klar darauf aus, „in Rom eine Demokratie griechischen Typs zu errichten", einen „Traum" oder eine „Farce" (wie er es nennt), dazu bestimmt, „das Entscheidungsrecht über alle wichtigen Angelegenheiten vom Senat auf die Volksversammlung zu verlagern, in anderen Worten, in Rom eine Demokratie nach dem Vorbild Athens zu errichten."[27] Dieses Ziel war übrigens – wenigstens institutionell – gar nicht unrealistisch. „Um dies zu erreichen, bedurfte es keines Sondergesetzes; nach der Verfassung wurden alle wichtigen Dinge (theoretisch) in der Volksversammlung entschieden. Neu war nur, daß diejenigen Angelegenheiten, für die bislang gewohnheitsmäßig der Senat zuständig war, nunmehr von (Gaius) Gracchus als Tribun der Volksversammlung zur Debatte und Entscheidung vorgelegt wurden." [28]

Daß der Vorstoß schließlich scheiterte, lag nicht an etwa fehlenden institutionellen Mechanismen, sondern an den fehlenden überzeugten Bürgern. Trotz seiner aristokratischen Vorurteile hat Rostovtzeff natürlich recht, wenn er hervorhebt:"Auch wenn man jedem Proletarier Land zugeteilt hätte, so wäre doch nicht die Zeit wiedergekehrt, da der Staat sicher von einer starken Bauernbevölkerung getragen wurde." [29] Die Kultur, die Männer wie Cincinnatus oder den Älteren Cato hervorgebracht hatte, lag im Sterben und hätte entweder wiederbelebt oder durch eine neuentwickelte ersetzt werden müssen, damit auch die institutionellen Veränderungen von Dauer gewesen wären. Die Gracchen hätten auch noch auf einem anderen Gebiet für einen Wechsel sorgen müssen, was am Ende das gesamte Bauwerk der Republik unterminiert hätte. Rom war keine Stadt im hellenischen Sinne mehr. Es war Mittelpunkt eines entstehenden Weltreichs, eine urbs, wie das Latein zu sagen pflegte, die aufgehört hatte, eine civitas zu sein, denn mit diesem Wort belegten die Römer eine „Bürgergemeinschaft". Diese sprachliche Differenzierung trifft es genau: schon im 2. Jahrhundert v. Chr. wuchs die urbs unkontrolliert auf Kosten der civitas; sie breitete sich räumlich über das Land und politisch über die ganze Welt aus, vor allem als die Beute der Punischen Feldzüge ihre Schatztruhen zu füllen begann. Zwar ist vorstellbar, daß die Ackerbürger, die die Republik errichtet hatten, sie noch in eine Demokratie hätten verwandeln können. Aber sobald sie – um mit Heines Worten zu sprechen – „von den Sieben Hügeln herabgestiegen" waren, auf denen Rom erbaut ist, wurden sie „klein". Die „Idee Rom" als geistiges Erbe schwand um so mehr, je stärker die Stadt wuchs. „Je größer Rom wurde," schreibt Heine, „je mehr erweiterte sich diese Idee, der Einzelne verlor sich darin, die Großen, die noch hervorragen, sind nur getragen von dieser Idee, und sie macht die Kleinheit der Kleinen noch bemerkbarer."[30] (Heine: Reisebilder Kap.XXIV)

Der Untergang der antiken Welt verschüttete nicht die Ideale, von denen Athen und Rom inspiriert worden waren. Spätere Epochen sollten sie so sehr verwischen, daß wir heute von den zwei Spielarten der „Demokratie" – der „direkten" und der „repräsentativen" – sprechen, gerade als ob sich beide von einem gemeinsamen Vorläufer herleiteten. In einigen inspirierten Augenblicken ihrer Geschichte schwankten mittelalterliche und moderne Städte zwischen diesen beiden Varianten, wobei gelegentlich die eine oder andere sich der hellenischen Demokratie und Bürgertugend stärker annähern konnte als die Gracchen in Rom. Was jedoch diese Städte real bewirkten, das ließen sie leider spirituell zumeist vermissen; daher waren ihre bürgerlichen Freiheiten im Kern intuitive Schöpfungen. Sie hatten auch kein langes Leben. Aber in einem Zeitalter erschreckender Brüche und Entwicklungssprünge, in dem unser gesamtes Wissen um die abendländische Kultur in höchster Gefahr ist, können und dürfen wir ihr Beispiel und Vermächtnis ebensowenig ignorieren wie die ausufernde Verstädterung, die unsere bürgerliche Identität und unsere politische Freiheit bedroht.

KAPITEL

5

BÜRGERLICHE FREIHEIT IN DER GESCHICHTE

OBGLEICH DIE KULTUR der antiken Welt ihren Mittelpunkt in der Stadt besaß, war doch deren materielle Basis äußerst zerbrechlich. Dies erklärt auch den raschen Aufstieg und Niedergang vieler der damaligen Städte.

Das Leben in den Städten hing zu einem erheblichen Anteil an der wirtschaftlichen Lebensfähigkeit der Landgemeinden und ihrer Bevölkerung, so daß die Städte uns mehr als Inseln in einem unendlichen Landmeer vorkommen denn als sich selbst erhaltende Wirtschaftseinheiten. Nach vorsichtigen Schätzungen brauchte es, um einen Städter zu ernähren, zehn Arbeitskräfte auf dem Lande. Daher konnte jede schwere Katastrophe im Land, sei es eine Dürre, Überschwemmung oder Schädlingsinvasion – von verheerenden Kriegen ganz zu schweigen – zum Zusammenbruch bis hin zum gänzlichen Verschwinden einer größeren Stadt führen, wofür so viele Ruinen aus der Antike ein beredtes Zeugnis ablegen.

Gerade weil die Stadt so empfindlich auf die wirtschaftliche Situation ihres Umlandes reagierte, war es besonders wichtig, über stabile städtische Institutionen zu verfügen. Wenn die Hellenen so sehr die polis als das Reich der Vernunft in den Vordergrund stellten, das sich mutig gegen eine umgebende Welt chaotischer Unsicherheit und geistloser Barbarei zur Wehr setzen mußte – was wiederum ihre Haltung gegenüber Frauen, Sklaven und Fremden eher verstehen läßt –, so sind die Wurzeln dieser Einstellung auch in diesen Sachzwängen zu suchen, denen das Stadtleben in der Antike unterworfen war. Die hellenische Philosophie und die großen kulturellen Schöpfungen der athenischen polis entsprangen dem Denkschema von einer Natur, die von Menschen – insbesondere von zuverlässigen Bauern mit unangefochtener Existenzgrundlage – gezähmt wird. Die Bürgerdemokratie war weitgehend eine Bauerndemokratie, und ihr Ideal vom Ackerbürger leitete sich aus einem altehrwürdigen bäuerlichen Vermächtnis her, auch wenn es in der weiteren Geschichte der polis immer mehr in Frage gestellt werden sollte. Auch Rom entwickelte diese Ideale und bedurfte dazu nicht der griechischen Kultur.

Demzufolge war die antike Stadt nicht nur ein ländliches Zentrum, dessen Normen erst von Bauern und später von Adligen und anderen ländlichen Größen gesetzt wurden, sondern sie war in einem sehr allgemeinen Sinne eine „Seefahrerstadt“. Da sich die Stadt „als Atoll in einem Ozean ländlicher Primitivität“ sehr unsicher fühlen mußte, war sie dringend auf den Zugang zum Meer angewiesen, um mit Störungen ihrer Beziehungen zum Umland fertigwerden zu können. Das wichtigste Mittel, um Gefahren infolge von Dürre, Flut, Pest und anderen Landplagen zu begegnen, waren Importe – brutaler ausgedrückt, die Tribute, die ein Stadtstaat von einem Kreis unfreiwilliger „Verbündeter“ oder aufgrund regelrechter Eroberungen erheben konnte. Der

Delische Bund, den Athen ins Leben gerufen hatte, um seine Vorherrschaft im östlichen Mittelmeer geltend zu machen, verwandelte sich rasch in ein maßvoll betriebenes Plünderungsunternehmen, um die Athener zu ernähren und ihnen das „gute Leben“ zu ermöglichen. Das bleibende geschichtliche Mahnmal eines wahnwitzigen Parasitentums, das schließlich zum sittlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Selbstmord führte, ist natürlich das Römische Reich.

So finden sich die Städte der Antike höchstens 200 Kilometer von der Küste entfernt oder aber an schiffbaren Flüssen, die zu einem größeren Meer führen. Ein Beispiel hierfür ist etwa Lugdunum (heute Lyon), das die Römer im Jahre 43 v. Chr. tief im Inneren Galliens, aber in günstiger Lage am Zusammenfluß von Rhône und Saône gründeten. Sobald man sich von den Küsten und größeren Flüssen entfernte, schrumpften die Städte zu Kleinstädten und schließlich zu Dörfern und Weilern; dahinter erstreckte sich die unbekannte Wildnis, in der befestigte Miltärposten ein wachsames Auge auf die unruhigen Barbarenstämme hielten. Die Städte der Antike waren niemals autonome urbane Zentren. Sie standen auf schwachen Füßen, hingen sie doch in allem von der Landbevölkerung ab: für den Grundbedarf des täglichen Lebens und für die bei dem damaligen Stand der Technik erforderlichen zahlreichen Arbeitskräfte. Falls sie über die Leistungsgrenzen ihrer ländlichen Basis hinauswuchsen, benötigten sie zum Überleben dringend Tribute von anderen Stadtstaaten, außer wenn sie so von der Natur begünstigt waren wie etwa die Städte am Nil, der mit seiner alljährlichen Flut im September unerschöpfliche Massen fruchtbaren Bodens aus dem äthiopischen Hochland herbeischaffte.

Bei den heutigen Städtern finden sich Vorbehalte gegen ein derart eingeschränktes Bild der Stadt. Wir neigen dazu, Städte als „ewig“ anzusehen und ihre Kultur für frei von gesellschaftlichen Einflüssen vom Lande zu halten. Zwar geben wir zu, daß sich die Städte im Gefolge neuer Architekturstile, technischer Entwicklungen oder gesellschaftlicher Fortschritte durchaus verändern; aber im Kern seien sie doch immun gegen den Zahn der Zeit und die Wechselfälle der Geschichte. Die Reste der versunkenen Städte in Anatolien, Mesopotamien oder Nordafrika wie die Ruinen in Mittelamerika erinnern uns brutal daran, daß Städte sterben können, ohne Nachfolger an derselben Stelle zu finden, daß sie im Lauf der Geschichte durch sozialen und ökologischen Wandel sogar erschreckend gefährdet sein können. Auch daß Städte tief in der ländlichen Gesellschaft wurzeln und daß sie nicht von jeher das Land so uneingeschränkt „dominiert“ haben wie in unseren Tagen, hören wir nicht gern. Die gewaltige Macht, die die modernen Städte über das Land ausüben – nicht nur ökonomisch und technologisch, sondern auch kulturell –, erscheint

unseren Augen als ihre historische Bestimmung, die von Anbeginn in der Stadtwerdung oder „Zivilisation“ angelegt war, als ein telos, dem das Städtische eine immerwährende Überlegenheit über andere Lebensstile verdankt. Die riesigen Städtegürtel, die sich über unser Land ausbreiten, erscheinen uns doch bei aller Häßlichkeit als der Höhepunkt, vielleicht sogar als die Erfüllung eines Dramas bürgerlicher Geschichte, in dessen Verlauf die frühen Tempelstädte oder die griechischen poleis nur die Rolle von Urtypen spielen – eines Dramas, das in der heutigen „Moderne“ und dem damit verbundenen städtischen Luxus zu gipfeln scheint. Daß die Verstädterung unserer Zeit alles andere als ein Höhepunkt der Stadtwerdung ist, daß wir die Geschichte der Stadt ex post und durch die eurozentrische Brille eines New Yorkers, Parisers, Berliners oder Londoners niemals richtig begreifen können, belegt nur den herrschenden Hochmut und läßt erst recht ermessen, wie verzerrt und abwegig die weit verbreiteten Vorstellungen von der eigentlichen Entwicklung von Städten und von den mit ihnen verknüpften besonderen Identitäten sind.

Diesen Hochmut gibt es allerdings nicht erst seit heute. In vielen Reichen des Altertums, so etwa in Babylon oder Persien, baute man Städte scheinbar für die Ewigkeit und glaubte an ihre Unsterblichkeit. Die Griechen verwoben ihre Idee von der unsterblichen polis mit dem Heroismus des demokratischen Bürgers und der Idealvorstellung, hochherzige Handlungen würden ihn zu einem seine Sterblichkeit überdauernden Ruhm führen. Die Worte „Das Ewige Rom“ sind sprichwörtlich und waren schon vor dem Aufstieg des Christentums tief ins Bewußtsein der Römer eingesunken. Allerdings war die Endphase des Reiches, d. h. die letzten zweihundert Jahre vor seinem Zerfall, von tiefem Pessimismus der Bürger geprägt. Die Römer jener Zeit waren von einer fatalistischen Verzweiflung über die Zukunft ihrer Stadt erfüllt; sie übertrugen ihren Glauben schließlich von der „ewigen Stadt“ auf den „Gottesstaat“.

Unsere Arroganz unterscheidet sich jedoch von dem erwähnten bürgerlichen Optimismus früherer Zeiten durch unsere vorschnelle Überzeugung, die Stadt sei autonom und das Stadtleben und seine Traditionen hätten von jeher über der ländlichen Kultur und Lebenseinstellung gestanden und bildeten geradezu einen innovativen und aufregenden Kontrast dazu. Dieser Hochmut ist etwas völlig anderes als die Hingabe der Alten an ihre jeweilige Stadt; er entstand infolge der stark introvertierten politisch-gesellschaftlichen Entwicklung, die Europa im Mittelalter nahm. Nach den antiken Bühnenkomödien zu urteilen, hatten auch die Griechen und Römer ihre „Provinzler“, die eine leichte Beute der städtischen Schlauköpfe wurden. Aber für die Bürger dieser antiken Städte gab es nie einen Zweifel, daß auch diese anderen aus

„ihrer Provinz“ (in einem sehr realen und kulturellen Sinne) stammten. Der Hof seiner Väter, der einem Städter noch gehören mochte, oder das Dorf seiner Familie, in dem die Gebeine seiner Ahnen ruhten, war ein Ort, in den er sich jederzeit zurückziehen und wo er sich von den Anfechtungen und Belastungen des Stadtlebens erholen konnte. Dort wußte er seine „Wurzeln“, und von dort trug er seine Hausgötter bis in die Mauern seiner Stadt. Vom Land erhielt er auch sein Brot, seinen Käse, seine Feigen und Oliven, die so typisch für das mediterrane Leben sind, und so zweifelte er nicht im geringsten daran, daß die Stadt – von kulturellen Genüssen einmal abgesehen – von ihrem unmittelbaren Umland und von den Bauern, die ihre Erzeugnisse zu den städtischen Märkten karrten, abhängig war.

Sein politisches Leben, oder was davon nach dem Niedergang der polis noch geblieben war, trug einen unverkennbar ländlichen Stempel. Selbst in Rom und anderen Städten außerhalb von Latium kreiste es um Versammlungen, um „Ältestenräte“ wie den Senat und, während der republikanischen Ära, um eine Bürgermiliz; alle diese Institutionen waren Produkte der frühen Dorf- und Kleinstadtdemokratien. In diesem – keinesfalls ausbeuterisch gemeinten – Sinn kann man Chester G. Starr zustimmen, wenn er schreibt, daß nahezu alle antiken Städte „weite Landstriche kontrollierten, die sich als kürzlich angeschlossene Gebiete bis zu 100 Kilometer um die Stadt erstreckten, und die also mehr einem unserer Landkreise als einer rein städtischen Verwaltungseinheit glichen. Handel und Gewerbe mochte eine gewisse Bedeutung in diesem Gebiet zukommen, aber dies war nicht notwendigerweise der Fall, denn zusammengehalten wurde es im wesentlichen durch verwaltungsmäßige, agrarische und psychologische Bindungen.“ [31]

Nach einem vielleicht einstündigen zügigen Fußmarsch konnte ein Römer Bauernland erblicken, und nach weiteren 2–3 Stunden fand er sich in Dörfern, die von jeder städtischen Kultur unberührt schienen.

Die römischen Imperatoren waren sich immer der Tatsache bewußt, daß die Stadt eine enorme politische Bedeutung im Mittelmeerraum besaß und daß sie ein Unruheherd, ja unter Umständen eine Quelle ernstzunehmender Rebellion gegen ihre imperialen Oberherren war. Zwar blieben auch die Bauern keineswegs immer passiv oder frei von Widersetzlichkeit, nicht nur gegen die kaiserliche Hauptstadt, sondern auch gegen ihre eigenen Regionalzentren. So gab es in Attika eine von den Geschichtsforschern als „Partei der Ebene“ bezeichnete Bewegung, die die athenischen Stadtbewohner als Parasiten beneidete und sich wiederholt gegen sie wendete, was der raffinierte Kleisthenes mit der Zusammenlegung städtischer und ländlicher trittyes beantwortete, um diese Konflikte zu entschärfen. In der römischen Zeit schuf die Stadt eine Land-

polizei, die – vor allem im Nahen Osten – die „Ordnung" unter der armen Landbevölkerung aufrechterhalten sollte.

Besonders scharfe Zügel legten die Kaiser den von ihnen beherrschten Städten an, denn dort konnten ein an Chauvinismus grenzendes Selbstbewußtsein der Bürger sowie erbitterte Kämpfe gegen städtische Oligarchien ein gefährliches Ausmaß annehmen. „Die antike Stadt war eine Einrichtung, die die Herzen ihrer Bürger in Beschlag nahm," schreibt Starr und fährt fort, die römischen Kaiser seien „zweifellos zu Recht der Meinung gewesen, daß die Römische Welt keine offenen Kriege zwischen den sie konstituierenden Teilen dulden konnte. Nur war die Alternative ebenso beklagenswert: Man gierte nach Titeln und vergaß darüber seine bürgerlichen Loyalitäten und städtischen Denkweisen."[32] Schließlich führten imperialer Paternalismus, einschränkende Verordnungen und das Einspannen lokaler Oligarchien zum Zwecke der Beherrschung oder Ableitung des Unmuts der städtischen Unterschichten dazu, daß „die Energie der örtlichen politischen Aktivitäten erlahmte; die Städte erhielten aber nicht etwa zum Ausgleich einen wirklich bedeutsamen, motivierenden Einfluß auf die Regierung des Reiches. Durch all dies löschte das Imperium nicht nur die politische Gedankenfreiheit aus, sondern machte für die überwältigende Mehrzahl seiner Untertanen jegliche ernsthafte politische Aktion unmöglich. Auf diese Weise zerstörte es einen wesentlichen Sammelpunkt derjenigen Kräfte, die bis dahin zu der bemerkenswerten Expansion und Vitalität der mediterranen Zivilisation geführt hatten. Sowohl die Oberklasse als auch die Cäsaren versetzten dem lokalen Zugehörigkeitsgefühl vernichtende Schläge – jener städtischen Solidarität, aus der die großen Geister der Vergangenheit ihre Stärke bezogen hatten." Was immer Rom auch in Form von Ordnung und Gesetzeseinheit schaffen mochte, mehr jedoch zerstörte es im Bereich der Kreativität und des politischen Engagements. Vom Ende des fünften nachchristlichen Jahrhunderts an war der Mittelmeerraum weder geordnet noch innovativ. Im Vergleich wogen die zweifelhaften Vorzüge, die das kaiserlich-bürokratische System der Kontrolle von oben angeblich aufwies, bei weitem nicht die Kosten des Verlusts an lokaler Kontrolle und Mitwirkung auf, und so erlitt die gesamte Region einen Zusammenbruch, der die Zivilisation noch jahrhundertelang verfolgen sollte. [Anmerkung von MB: Eine genauere Diskussion des Niedergangs Roms und der durch das Imperium geschaffenen Probleme findet sich in meinem Buch *„The Limits of the City"* (Montreal, Black Rose Books, 1973, S. 32–35].

DER ÜBERGANG ZUM EUROPÄISCHEN MITTELALTER

Europa nahm durch das gesamte Mittelalter bis in die Neuzeit hinein eine Entwicklung, die von der des Mittelmeerraums völlig verschieden war. Auch wenn die Strukturen bürgerlicher Freiheit in Europa niemals die institutionelle und politische Kreativität der polis erreichten, so waren viele mittelalterliche Communen ebenso vital und energiegeladen wie die griechischen Städte; aus dieser Atmosphäre leitet sich ja gerade unsere Vorstellung von der Überlegenheit des Stadtlebens her. Beginnend mit dem 13. Jahrhundert entstanden vor allem in Italien, Belgien und den Niederlanden Stadtstaaten, die auf der Grundlage spezifisch städtischer Aufgaben wuchsen – Handwerk, Industrie, Handel und Geldwesen –, die ihrerseits das Stadtleben aus seiner traditionellen Einbindung in das Landleben herauslösten und der Stadt ein authentisches Bürgerleben und einen eigenen Impuls verschafften.

Das heißt natürlich nicht, daß die mittelalterlichen Städte nicht ebenso wie früher auf die Versorgung mit Lebensmitteln und Rohstoffen aus ihrem Umland angewiesen waren. Aber im Laufe der Zeit war es doch vielerorts in Westeuropa die Stadt, die nach und nach das Land nach ihrem eigenen Bilde umgestaltete und den Landadel in ihre ökonomischen und politischen Angelegenheiten einbezog. Und am Ende war es auch die Stadt, die den Bauerngemeinden ihre Technik, ihre Wirtschaftsbeziehungen, ihre Kultur und ihre Werte überstülpte.

In der traditionellen Sichtweise einer Landbevölkerung besaßen Handwerker, Händler und Finanziers keinen besonders hohen Rang; derartige Berufe genossen in der Antike nur geringes Ansehen. Ein griechischer oder römischer „Bourgeois", der mit Handel oder Handwerk viel Geld verdiente, versuchte genügend Reichtum anzuhäufen, um sich auf einen eigenen Landsitz zurückziehen und das Leben eines Landedelmanns führen zu können. Das Kapital wanderte von der Stadt aufs Land, nicht umgekehrt. Erst das Mittelalter sollte diese Bewegungsrichtung radikal umkehren. Städtische Unternehmer sahen ihren Beruf zum ersten Mal allgemein als respektabel an und investierten daher ihre Gewinne über Generationen in die eigenen Unternehmen.

Die anwachsenden Familienvermögen verblieben in der Stadt und wurden nicht in Landgüter investiert. Im Gegenteil zogen häufig italienische und flämische Adlige in die Städte und suchten dort ihren Reichtum zu mehren, indem sie sich in Industrie, Handel und Seefahrtunternehmungen wagten. Der „Handelsfürst" stellte im Mittelalter nicht einen bloßen Euphemismus dar wie etwa „Geldadel" für Männer von niederer Herkunft, die es durch Handel zu

„fürstlichem“ Reichtum gebracht hatten. Man bezeichnete damit auch Adlige aus sehr angesehenen Familien, die in der Stadt ein Zentrum höchst einträglicher Geschäfte erblickten und sich diesen mit einem Eifer hingaben, der dem kleinbürgerlichsten Pfennigfuchser gut angestanden hätte.

Wie diese Umkehrung überkommener Trends vor sich ging, kann hier nur angedeutet werden. Der Zerfall des kopflastigen, kostspieligen und extrem parasitären Römischen Reiches führte dazu, daß die lateinischen Städte und ihre europäischen Abbilder in Iberien, Gallien und Britannien sich auf ihre eigentliche ökologische chora zurückzogen, also auf jene ländliche Basis, die eine begrenzte Stadtbevölkerung angemessen versorgen konnte. In dem Maße, wie dem Imperium die verschiedenen Tributquellen verlorengingen und seine Provinzen immer wieder von germanischen, slawischen und magyarischen Volksstämmen angegriffen wurden, schrumpfte die zerbrechliche Stadt auf kaum mehr als ein Dorf zusammen – jedenfalls in Westeuropa, wo die Städte nur über eine begrenzte Landbasis verfügten und inmitten der riesigen Wälder gelegen waren, die damals noch den größten Teil des Kontinents bedeckten. Allein die Einwohnerzahl Roms sank in dem darauffolgenden „Dunklen Zeitalter“ von ihrem Höchststand 1 Million auf unter 50 000 und erholte sich auch im gesamten Mittelalter niemals wieder ganz, trotz der großen Bedeutung der Stadt für das abendländische Christentum. Bereits seit dem 3. Jahrhundert gehörten die europäischen Provinzen wie Iberien, Gallien und Britannien dem Römischen Reich nur noch dem Namen nach an und hatten eine rein auf ihre örtlichen Belange zugeschnittene Wirtschaft aufgebaut, die nur noch für den eigenen Bedarf produzierte. John Mundy und Peter Riesenberg haben darauf hingewiesen, daß die Grundlagen der dezentralisierten mittelalterlichen Gesellschaft nicht erst durch die germanischen Invasoren geschaffen wurden, durch jene „Barbaren vor den Toren“, die für das sterbenskranke Weltreich die Totenglocke läuteten. Vielmehr waren es die römischen Cäsaren der Spätzeit selbst, die angesichts einer nicht mehr handhabbaren imperialen Struktur jeder gesellschaftlichen Gruppe „alle zur Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlichen Verpflichtungen, Privilegien und Sondergesetze“ gewährten. Praktisch mußte sich also jede Gruppe ihr „eigenes Gesetz“ geben, um zu überleben.

„Darüber hinaus wurde der alte klassische Freiheitsbegriff durch etwas ersetzt, das zwar weniger großartig klang, aber die gesellschaftliche Realität besser traf. Beispielsweise erhielten Gildenmitglieder (collegiati) das Reiterprivileg. Aber jedes Privileg war an eine Pflicht zu Dienstleistungen gebunden. Dieses Bild einer Bindung zwischen Freiheit und Dienst zieht sich durch das spätrömische und auch stark durch das mittelalterliche Denken.“ [33]

Indem die einstmals römischen Provinzen sich über wechselnde Zwi-

schenstadien auf eine fast vollkommen auf das Örtliche zurückgezogene Gesellschaft hin entwickelten, in der jeder Bestandteil in sich von eindeutig definierten Rechten und Pflichten zusammengehalten wurde, legten sie das Fundament für den europäischen Feudalismus. Das Prinzip der Autarkie trat – jetzt allerdings hierarchisch untermauert – wieder mit Macht in den Vordergrund; es bildeten sich winzige selbstversorgende Gemeinschaften, die alle auf der Landwirtschaft und einer Art Haushandwerkertum aufbauten. Die größeren Städte – einst Inseln im Ozean des Landes – verschwanden weitgehend, während die bäuerliche Gesellschaft eine stabile Form fand, in der Landsitze von kleinen Clustern abhängiger Dörfer umgeben waren. Die Leibeigenen, die in diesen Dörfern lebten, waren nicht auf Dauer an das Land gebunden. Und über beiden, Gutshof wie Dorf, schienen aus den Ruinen der nahegelegenen, gelegentlich auch noch spärlich bewohnten Städte die Geister einer exotischen Vergangenheit aufzusteigen, umwölkt von den Legenden großer Ereignisse und einer nebelhaften Erinnerung an imperiale Macht. In solchen Lebensumständen müssen wir nicht lange suchen, um zu einem Verständnis der britischen Artuslegenden und der mit dem Namen Karls des Großen verbundenen Träume von versunkener Größe zu gelangen.

Diese Ruinen erwachten ganz allmählich wieder zum Leben, oft auch nur als Baumaterial für Kirchen, Rathäuser und bescheidene Villen. Die mittelalterlichen Kleinstädte und die wenigen größeren Städte, die wir im 11. Jahrhundert nach dem Verebben der Flut „barbarischer“ Invasionen und nach der Auflösung der von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern geschaffenen Reiche vorfinden, waren äußerst ungewöhnliche Erscheinungen. Sie waren zwar niemals materiell unabhängig, jedoch in einem sehr realen Sinn ökonomisch autonom, dies sogar mehr, als es die meisten antiken Städte je gewesen waren. So waren sie etwa nicht einfach nur religiöse oder administrative Zentren wie so viele ihrer klassischen Vorläufer, obgleich es natürlich derartige Zentren überall im mittelalterlichen Europa gab. Sie zeichneten sich aber dadurch aus, daß sie um stadtspezifische, sie vom Dorf unterscheidende Arbeitsgebiete strukturiert waren: um Handwerk, Handel, Vorformen mechanisierter Industrie sowie um eine sittliche, künstlerische, architektonische und auch religiöse Kultur, die für diese Konstellation städtischer Aktivitäten kennzeichnend war. Es galt nicht länger als erniedrigend, etwas anderes als den Boden zu bearbeiten oder überhaupt einer Arbeit nachzugehen, wie es zuletzt im Rom der Cäsaren und in der alten mediterranen Sklavenhaltergesellschaft der Fall gewesen war. Im Gegenteil erhob man nunmehr die nicht landwirtschaftlichen Tätigkeiten über alle anderen und sah in ihnen den wahren Ausweis eines „zivilisierten“ Lebens, womit dieses Wort etymologisch erst seinen

modernen Sinn erhielt. Handwerker und Händler, einst gewöhnlich Metöken, die der Städter mit Herablassung behandelte und in denen er nur das städtische Gegenstück zu den „Primitiven“ vom Lande erblickte (denn das hatte man im römischen Kaiserreich aus der einstmals idealisierten Bauernschaft gemacht), fanden sich nun im Zentrum eines neuen Urbanitätsbegriffs wieder, ja als die produktivsten und am höchsten geschätzten Bürger der Stadt. Der Handel, den die Aristokratie zu allen Zeiten geschickt zum eigenen Vorteil genutzt hatte, wurde jetzt offen als ehrenwerte Tätigkeit anerkannt, und wohlhabende Kaufleute gingen dazu über, diesen neuen weltlichen Tempel ihrer Interessen mit großzügigen Spenden auszuschmücken. Auch die Kirche lernte rasch, sich mit dieser neuen bürgerlichen Realität zu arrangieren, mochte sie auch den Profit als Grundübel anprangern und von den Kanzeln fromme Verwünschungen predigen.

Dieser neue Stadttypus war nicht nur der außerordentlichen Energie zu verdanken, die Europa in eine durch die kaiserlichen Tributleistungen ausgelaugte Welt pumpte. Er konnte auch dank der Schwäche aufkommen, die im Wesen eines extrem dezentralisierten und auf den Kirchturmhorizont beschränkten Landwirtschaftssystems lag. Mochten auch in Rom die Adligen ihre servile Bauernschaft in einem zweifelhaften Licht sehen: Die Aristokraten der Alten Welt waren immer noch stolz auf ihren Status und ihre Traditionen als Landadel. Für sie war ein ausgedehnter Grundbesitz, auf dem Scharen von Sklaven und Pächtern arbeiteten, ebenso eine Berufung wie ein einträgliches Unternehmen. Außerdem hatten sie sich des Imperiums dazu bedient, um der Handwerker- und Händlerklasse alle politische Macht zu entwinden; somit drückten sie der antiken Stadt ihren Stempel auf – das Odium von Parasitentum, Selbstdarstellung, Müßiggang, Luxus und arrogantem Klassenhochmut. Die Städte, die sie jetzt kontrollierten, wurden zu Monumenten ihrer Macht als Herren in einer hauptsächlich agrarischen Wirtschaft und Kultur. Diese Wirtschaft und Kultur verschwand nicht etwa unter den Cäsaren, sie wurde im Gegenteil durch eine riesige Bürokratie gestärkt und von einem breiten Strom von Tributzahlungen gemästet. Diese ökonomischen und kulturellen Grenzen zu sprengen, ist der antiken Stadt nie gelungen. Einzig die polis schenkte ihr eine schöpferische Qualität, die das Bürgerleben wie ein Kunstwerk erscheinen ließ. Von Rom erhielt sie – vor allem in der Kaiserzeit – einen hochdifferenzierten Staatsapparat, der sie in eine selbstzerstörerische Maschine zur Ausbeutung der mediterranen Gesellschaft verwandelte.

Der mittelalterlichen Stadt war mehr Glück beschieden, denn sie hatte überraschend wenig unter diesen Beschränkungen zu leiden. Die Agrargesellschaft des Mittelalters war viel zu fragmentiert, um einer städtischen Entwicklung

dauerhafte Hindernisse in den Weg legen zu können, und ihre Kultur war viel zu introvertiert, um der neuen, von den Städten geförderten „Zivilisation“ entgegenzutreten. Die berühmte mittelalterliche Maxime „Stadtluft macht frei“ konnte neben der persönlichen und politischen Freiheit auch Gedankenfreiheit und Aufgeschlossenheit gegenüber Neuerungen bedeuten. Einem berechnenden Zuschauer gleich, der geduldig stillhält, bis seine Gegner sich im Kampf gegeneinander erschöpft haben, spielten die mittelalterlichen Städte auf Zeit und warteten darauf, daß die Fürsten der Welt in den zeittypischen, ununterbrochenen Rivalitäten ihre Kräfte verschlissen. Sobald der lokale Adel geschwächt oder verarmt genug war, traten die Städte auf den Plan und beanspruchten ihre Autonomie, entweder mit Waffengewalt oder indem sie sich aus ihren Verpflichtungen freikauften; auf diese Weise gewannen sie schließlich die Vorherrschaft im Lande.

Natürlich spielte sich dieses Drama nicht so elegant und konsistent ab wie eine gut erzählte Geschichte. Viele Städte rangen generationenlang erbittert und doch vergeblich mit ihren feudalen Herren um ihre Freiheit. Und selbst wenn sie schließlich obsiegten, so war ihre Freiheit häufig zerbrechlich und konnte leicht inneren oder äußeren Gefahren zum Opfer fallen. Im Rückblick können wir aber deutlich eine Entwicklungsstruktur bürgerlicher Freiheit ausmachen – nicht nur die Freiheit von den regionalen Oberherren, sondern auch strukturell innerhalb der mittelalterlichen civitas selbst. Vor allem die italienischen Stadtstaaten liefern die dramatis personae und geradezu exemplarische „Stichworte“ für den gesamten Ablauf der Entwicklung des Bürgerwesens in Europa. Das soll nicht heißen, daß nicht auch andere Städte – flämische, deutsche, französische oder schweizerische – als eigenständige Beispiele dienen könnten, ja in einigen Fällen sogar noch länger freiheitliche Verhältnisse bewahren konnten. Aber die „Macht und Vorstellungskraft“ (Lauro Martines) der italienischen Stadtstaaten ist derart vibrierend, kunstschöpferisch und institutionell stimulierend, daß sie organisch und abgerundet erscheinen wie kaum eine andere europäische Region ihrer Zeit.[34] Wenn wir nur den Chauvinismus hinter uns lassen, dem Mediävalisten noch vor kurzem anhingen, können wir Mundy darin zustimmen, daß „der Unterschied zwischen der nordeuropäischen und der italienischen Stadt“, den Belgiens großer Historiker Henri Pirenne dekretierte und der eine ganze Generation von Gelehrten einseitig für die Stadtstaaten des Nordens einnahm, „durch die Tatsachen nicht gestützt wird, jedenfalls nicht während des Zeitalters der städtischen Erneuerung bis zum 12. Jahrhundert“, als die innere Freiheit der Stadt ihren Höhepunkt erreichte.[35]

Wir wissen auch, daß die Bewegung für bürgerliche Freiheit jedenfalls von

Italien ausging und sich erst später auf Flandern, Nordfrankreich und Süddeutschland ausdehnte. Danach verbreitete sie sich wie ein Lauffeuer über die west- und mitteleuropäischen Städte. Wenn wir über eine so uneinheitliche und unstetige Freiheitsbewegung sprechen wollen, müßten wir eigentlich wie ein Derwisch von einer Region zur anderen springen, um die Unterströmungen herauszuarbeiten, die die Entwicklung der mittelalterlichen Stadt erst einigermaßen verständlich werden lassen. Ich werde mich hier überwiegend auf die italienischen Erfahrungen konzentrieren, weil in den Stadtstaaten der Halbinsel in einem klar abgegrenzten Raum der grundlegende Zyklus ablief, der auch den Aufstieg und Niedergang der Demokratie in Europa insgesamt kennzeichnete. Es war eben in Italien, wo der Stadtstaat des hohen Mittelalters zu seiner gültigen Form fand, und es war die reiche Ernte dieser Bürgerwelt – ihre außergewöhnlich hochentwickelte Kunst und Architektur, ihre wechselnden politischen Beziehungen, ihr Lebenszyklus aus Geburt, Reife und Verfall –, mit deren Hilfe das europäische Gemeindewesen seine ureigenste innere Entwicklung nehmen und so mit geradezu nachtwandlerischer Sicherheit jenes urbane Drama eröffnen konnte, das vor unseren Augen abläuft.

ITALIEN

Die Ursprünge dieser Stadtstaaten brauchen uns hier nicht zu interessieren. Nach wenigstens einem Jahrtausend des Aufbaus städtischer Strukturen, von der sagenhaften Gründung Roms im Jahr 753 v. Chr. bis zum letzten Imperator 476 n. Chr., war wohl kein Teil Europas so stark von Städten geprägt wie Italien, und wenige Gemeinden zeigten sich stabiler gegen den Wandel der Zeiten als die von den germanischen Eroberern bei ihrem Siegeszug durch die Halbinsel eingenommenen Siedlungen. Die italienischen Städte haben also eigentlich nie wirklich aufgehört zu existieren. Mochte auch ihre Bevölkerung stark abnehmen, so erholten sie sich doch sehr bald wieder und waren im 10. Jahrhundert bereits in lebhaftem Wachstum begriffen.

Wir müssen auch nicht zuviel über die Faktoren nachdenken, die zu dieser Erholung führten. Was den Nordrand des Mittelmeers betrifft, so war die Sarazenenflut, die den gesamten Raum überschwemmt hatte, im 11. Jahrhundert auf dem Rückzug; sogar Sizilien wurde 1091, nach zweihundert Jahren islamischer Herrschaft, für das Christentum zurückgewonnen. Um diese Zeit gab es rege Handelsverbindungen zwischen italienischen und arabischen Kaufleuten. Zwischen 1150 und 1350 stand das Mittelmeer weitgehend unter der

Kontrolle der italienischen Stadtstaaten; diese stellten auch bald mit ihren Warenlagern den direkten Handelskontakt zwischen Christen und Moslems her und sicherten somit die wirtschaftlichen Grundlagen für ein blühendes Gemeindewesen.

Das geographische Gebiet, in dem die italienischen Stadtstaaten (oder communae, wie sie im mittelalterlichen Latein hießen) aufblühten, umfaßte praktisch den Norden und die Mitte der Halbinsel mit den großen Renaissancestädten Florenz, Venedig, Verona, Pisa, Siena und Cremona, um nur einige zu nennen, sowie die Brennpunkte der politischen Geschichte Italiens: Mailand, Genua und Bologna. Wir werden uns hier nicht mit der Renaissance beschäftigen, allenfalls auf den Dominikaner Fra Savonarola eingehen; denn dieser repräsentierte eine Abwehrreaktion von unten auf die von Aristokraten und – der Simonie verfallenen – Kirchenfürsten beherrschte Welt, der die Renaissance ihren Siegeszug verdankte. Unser Hauptinteresse gilt auch nicht der communa als „Stadtrepublik“, was so leicht mit „Stadtstaat“ verwechselt wird. Über das Ausmaß, in dem die italienische Commune zum Schauplatz einer funktionierenden Demokratie wurde und die daran beteiligten Menschen ein neues Bürgertum verkörperten, ist viel zu wenig bekannt. Bei aller Pracht ihrer Kulturschätze und allem Abenteuer ihrer Geschicke müssen wir doch über den bloßen Glanz der Commune hinwegsehen und die kurzen Zeitabschnitte untersuchen, in denen sie mehr einer polis als einer Republik glich.

In den frühen italienischen Städten gab es nicht nur repräsentative Regierungsformen sowie Oligarchien der verschiedensten Art; zweifellos entstanden auch immer wieder Demokratien, verschwanden und erschienen aufs neue in reich ausgeprägten Formen. Die wichtigste Institution war die Volksversammlung, von der uns schon unmittelbar nach dem Entstehen der ersten Communen berichtet wird. Man muß sich klarmachen, daß die italienische Commune nicht nur eine Gemeinschaft war oder selbst eine Stadt im üblichen verwaltungstechnischen Sinne des Wortes, obgleich sie dies natürlich auch war. Sie war vor allem ein Zusammenschluß von Bewohnern einer relativ kleinen Stadt, die durch einen feierlichen Treueid (conjuratio) zusammengeschweißt waren. Anders als bei der Bildung einer Gemeinschaft infolge des bloßen Drucks der Umstände und Ereignisse, wurde aus dem, was wir einfach eine Kleinstadt nennen könnten, durch die conjuratio eine intensiv lebendige Bruderschaft. Zwar mochten die Kleinstädter, die diesen Schwur leisteten, damit auch gemeinsame praktische Interessen verfolgen, aber durch den Eid stellten sie wahrscheinlich ihr persönliches Interesse hinter ein allgemeines zurück und begründeten ganz bewußt ein gegenseitiges Treueverhältnis und nicht eines gegenüber einem lokalen Adelsherrn, Kleriker, Heerführer oder

fernen Monarchen. Trotz seiner stark religiös geprägten Wortwahl war dieser Eid ein Akt bürgerlichen Handelns und somit durchaus ungewöhnlich in einer Zeit, da es sonst nur religiöse Gemeinschaften gab; er verpflichtete die Mitglieder der Gemeinschaft gegenseitig, die Bürgerrechte des anderen zu achten und sie auch den Nachkommen und den neu Zugezogenen uneingeschränkt zu gewähren.

Die conjuratio bewirkte sogar noch erheblich mehr: Sie legte die Bürger der Commune darauf fest, sich ohne Unordnung und weitgehend im Konsens selbst zu regieren, die individuellen Freiheiten gebührend zu achten und diese bei Bedrohung gemeinsam zu verteidigen. Die stürmischen Konflikte zwischen den Kaisern des Heiligen Römischen Reiches und ihren italienischen Vasallen, heftiger noch zwischen Bischöfen, Adligen und Heerführern, um die Oberhoheit über Landstriche und Städte mündeten in einen leicht nachzuzeichnenden und manchmal geradezu logischen Entwicklungspfad der Städte, zu dem die conjuratio einen ethischen Zugang bildete. Nachdem die Städte erst einmal die Willkürherrschaft durch eine Art Wahlsystem abgelöst hatten, zeigten sich Erscheinungen, an denen sich ihre politische Evolution ablesen läßt. Die Männer schworen, einander zu helfen und zu verteidigen, ihr Prestige und ihr persönliches Urteilsvermögen in den Dienst der Gemeinschaft aller zu stellen und die gewählten Häupter dieses Bürgerbundes respektvoll mit exekutiver und juristischer Macht auszustatten. Die oberste Exekutive und Jurisdiktion dieses ungewöhnlichen Bundes lag beim Konsulat, der formalen Versammlung aller Konsuln. Wie wir wissen, wurden dessen Mitglieder in einer allgemeinen Versammlung der Gemeinde selbst gewählt, also einer Volksversammlung, die, wie Lauro Martines schreibt, „wahrscheinlich in regelmäßigen Abständen einberufen wurde, in Notzeiten häufiger. Hier lauschte man den Ausführungen der bedeutenden Männer und fällte wichtige Entscheidungen, meist durch Akklamation." Wir wissen auch, daß diese allgemeine Versammlung „aller Mitglieder der Commune die älteste communale Institution" dieser italienischen Städte war, weiterhin, daß die Konsuln normalerweise „die Meinung der Vollversammlung ergründeten", bevor sie irgendwelche schwerwiegenden Entscheidungen trafen, etwa über Krieg und Frieden, Steuern oder Gesetze.[36] Unbefriedigend ist es, daß wir so wenig über diese Wiederbelebung einer zutiefst demokratischen, direkten, persönlichen Form politischer Kontrolle sowie über die Bürger wissen, die sie letzten Endes schufen. Vielleicht war es eine ehrwürdige, schon durch ihr Alter legitimierte Überlieferung aus der antiken Vergangenheit; wir wissen es nicht – nur, daß die Volksversammlung die älteste politische Struktur der Commune gewesen ist. Klar ist nur: Falls die Volksversammlung bereits vor der conjuratio existierte und vor Einführung des Konsulats eine reale Autorität besessen haben sollte, dann ist diese durch die erbitterten internen Kämpfe zwischen Klerikern, Adligen und Opportunisten aller Art beschädigt worden, die fast über zwei Jahrhunderte die Kontrolle über die Städte abwechselnd an sich rissen und wieder verloren, bis diese Bürgergemeinschaften sich endlich aus der Willkür und den ruinösen Rivalitätskämpfen befreien konnten.

Angesichts der Instabilität der italienischen Stadtstaaten verlor die Volksversammlung bald an Boden gegenüber dem Konsulat, wo die Konsuln schließlich ihre eigenen Nachfolger bestimmten. Eine italienische Stadt konnte niemals durch hellenische Sittengesetze wie das „Nur nichts im Übermaß" oder das pythagoräische Ideal der harmonia gezügelt werden. Man könnte fast sagen, daß in diesen leidenschaftlichen und kreativen Stadtgebilden selten etwas anderes als Übermaß und explosive politische Theatralik regierte. Jedenfalls übernahmen die „großen", begüterten Familien die Führung der Bürgerschaft und legten somit einen Charakter bürgerlicher Politik fest, der über viele Jahrhunderte Bestand haben sollte, auch wenn sie selbst zeitweise entmachtet oder durch

Emporkömmlinge aus derselben Stadt oder von außerhalb verdrängt wurden. Andererseits sollte die Versammlung selbst nie ganz verschwinden. Sie überlebte mühsam und in stark verkrüppelter Form und beunruhigte immer wieder die Oligarchen und Despoten, die ihre Macht usurpiert hatten. Wir wissen beispielsweise, daß in Bergamo und auch anderswo die Konsuln zum Ende ihrer Amtszeit ihre Nachfolger durch eine Volksversammlung wählen lassen mußten – allerdings war die Kandidatenauswahl einigen wenigen Privilegierten vorbehalten. Solche Praktiken überlebten bis ins 12. Jahrhundert, als man etwa in Genua und Pistoia den Wahlmännern Absprachen über Kandidaten für das Konsulat verbieten wollte, durch welche sie eine Seite auf Kosten der anderen zu bevorzugen suchten.

Mit der Zeit wurde diese frühe Demokratie des Volkes durch republikanische Regierungsformen verdrängt, und die Macht über die Stadt ging auf eine vielköpfige Legislative über, die von einflußreichen städtischen Familien beherrscht wurde. Stellenweise fanden sich zwar immer noch Versammlungen, gleichsam als Denkmäler, aber sie wurden von Oligarchen manipuliert. An anderen Orten wurden sie durch „Versammlungen" ersetzt, die nichts als republikanische Legislativen waren. „Einige dieser [repräsentativen] Versammlungen, in denen man die Fürstenhöfe und die Volksversammlungen italienischer Städte nachahmte, hofften, viermal im Jahr zusammenzutreten," bemerkt John H. Mundy. „Dies war für Volksversammlungen nicht zu reali-

sieren, aber kleinere ausgewählte Räte versammelten sich in der Tat drei bis viermal jährlich....“ [37] Auch wenn Mundy hier speziell von England spricht, so war doch der Trend von der allgemeinen Volksversammlung hin zu oligarchischen Räten in Italien der gleiche wie im übrigen Europa. Der „Konziliarismus“, wie man diesen parlamentarischen Trend nannte, setzte an die Stelle von Bürgerdemokratien – wo es sie überhaupt gab – echte Stadtrepubliken; so glichen nun die größeren Städte Italiens in ihren Institutionen eher dem vorkaiserlichen Rom als dem klassischen Athen.

Wir dürfen allerdings nicht glauben, Italien sei in dieser Zeit – selbst auf Gemeindeebene – zu einem zentralistischen Staat geworden. Ob als Demokratie oder als Republik, die italienische Stadt gründete sich zu einem erheblichen Grade auf kleinen nachbarschaftlichen „Communen“, die innerhalb der größeren Stadtcommune bestanden. Für diese Entwicklung gibt es im antiken Athen oder Rom keine Parallele. Ganz gleich wie das Konsulat einer Stadt aussah, ihre Nachbarschaftsbezirke gewannen eine, nach den Begriffen der Bürgerherrschaft geradezu spektakuläre eigene Autonomie. Allerorts – in Mailand, Florenz, Pisa, Verona, Pavia, Parma und so fort – wuchsen befestigte Türme empor; sie gehörten adligen Familien, die sich in consortia oder Familiengruppen dazu verschworenen hatten, die Macht über „ihr“ Stadtviertel gegen die Ansprüche von Konkurrenzgruppen oder auch gegen die Gesamtcommune zu sichern. Überall wurden Eide in der Tradition der conjuratio abgelegt, aber sie bezogen sich auf derart kleine Einheiten, daß sich eine Commune kaum anders beschreiben läßt als durch eine lose Föderation von Nachbarschaftscommunen. „Sobald eine so gestaltete Vereinigung ein Stadtviertel einmal befriedet hatte,“ stellt Martines fest, „wurde dieses praktisch undurchdringlich, da man mittels der miteinander verbundenen Türme und der leicht zu sperrenden engen Gassen das gesamte Gebiet vollständig unter Kontrolle hatte.“ [38]

Eines sollte klar sein: Diese consortia waren alles andere als Stadtteildemokratien. Die Erbauer der Türme waren führende begüterte Familien, die in mancher Hinsicht zu stark und in anderer zu schwach waren, um sich die Stadt völlig unterwerfen zu können. Sie waren rein lokale Oligarchien und hielten die italienischen Städte in permanenter Unruhe, bis sie schließlich durch despotische signori abgelöst wurden, also durch Familiendynastien unter der Herrschaft eines einzelnen anstelle einer Vielzahl von Oligarchien; und auch dieser wurde oft genug wieder abgesetzt, bis seine Söhne sich in diesem wilden Hin und Her aristokratischer und militärischer Macht erneut der Herrschaft bemächtigen konnten. Die Bürgergeschichte Italiens demonstriert nicht gerade eine bruchlose oder einigermaßen geradlinige Entwicklung von der

Demokratie über republikanische Systeme zur Oligarchie, Monarchie und Despotie. Jede dieser Regierungsformen konnte irgendwo in Erscheinung treten – in einem unvorhersehbaren Muster, entweder in reiner Form oder in Kombination mit einer anderen Form. Es endete damit, daß sich in den Renaissancestädten Oligarchien und Fürstenhöfe auf Dauer etablierten, deren elektrisierendem Humanismus wir die unschätzbaren Kunstwerke dieses Zeitalters verdanken.

Die consortia erzeugten allerdings eingewurzelte „schlechte“ Gewohnheiten, die auf dem untersten Niveau des städtischen Lebens eine sehr demokratische Atmosphäre förderten – vor allem nachbarliche Loyalität und menschliches Selbstbewußtsein. „Die städtischen Besitzbürger hingen mit Inbrunst nicht nur an ihrer Stadt, sondern an ihrer Straße, ihrer Kirchengemeinde, ihrer Umgebung – vielleicht in einem Radius von 150 Metern,“ bemerkt Martines.

„Auch wenn ein Bürger häufig seinen Landsitz aufsuchte, er lebte doch in der Stadt und war glücklich, dort auch zu sterben. Höchstwahrscheinlich heiratete er jemanden aus der Nachbarschaft; seine gesamte Verwandtschaft sowie seine engsten Freunde lebten ebenfalls dort. Der eigene Charakter einer Nachbarschaft konnte so hervorstechen und die Bewohner so stark prägen, daß sprachliche Differenzierungen und sogar unterschiedliche Intonationen oder Akzente auftraten. Dante entdeckte derartige Sprachdifferenzen in Bologna.“ [39]

[Anmerkung von MB:So etwas gab es sogar noch in den Dreißiger Jahren in New York, wie ich mich selbst aus meiner Jugend gut erinnern kann. In dieser riesigen Stadt, die eine Zusammenballung von tausend ethnisch homogenen Wohngebieten war, schien für die Dauer von einer oder zwei Generationen die Zeit stehengeblieben zu sein, so daß sich in ganz derselben Art Nachbarschaftsloyalitäten und unterschiedliche Sprechakzente herausbildeten. In New Orleans fallen mir diese Differenzierungen noch immer auf, sie nehmen allerdings rapide ab. Das Entstehen unterschiedlicher bürgerlicher Lebensweisen, Loyalitäten und Kulturen sogar in den modernen amerikanischen Städten ist ein wichtiges Thema, auf das ich später in diesem Buch noch zurückkommen werde; ihren Verlust als Folge der heutigen Verstädterung werden wir mit all seinen Folgen untersuchen].

Durch diese Loyalitäten entwickelte die Commune eine politische Vitalität, die sie bis in die jüngste Zeit nie ganz verloren hat. Auch das konziliarische Regierungssystem hat manche wesentlichen demokratischen Einrichtungen der Stadt verschont, so etwa in Lucca die Auswahl der Konsuln durch das Los. Dort veranstaltete jedes Stadtviertel (contrada) seine eigene Versammlung, auf der, wie Daniel Waley berichtet, „Lose gezogen wurden. Anschließend mußte

jeder der 550 Männer, deren Los die Aufschrift elector consiliari trug, einen Mann aus seiner eigenen contrada als Ratsmitglied benennen."[40] Auch als das Regierungssystem der podesteria in den italienischen Communen eingeführt wurde, wobei einem einzelnen alle Macht übertragen war, wurde diese Person häufig auf diese Weise ausgewählt. In Vicenza wurden um die Mitte des 13. Jahrhunderts „20 Wahlmänner ausgelost, von denen wiederum 12 aufgrund einer Wahl ausscheiden mußten. Die restlichen 8 machten dann drei Vorschläge, über die im Rat endgültig abgestimmt wurde." [41] In den Räten selbst galt verbreitet ein Quorum der Beschlußfähigkeit von zwei Dritteln; in einigen Räten wurden Abwesende mit einer Geldstrafe belegt. Es erstaunt auch nicht zu hören, daß für wichtige Entscheidungen noch höhere Quoren sowie mindestens eine Zweidrittelmehrheit, aber auch bis zu $^{10}/_{11}$ oder $^{16}/_{17}$ vorgeschrieben war – also fast ein Konsensprinzip.

Die podesteria war trotz aller Majestät und scheinbar absoluten Herrschaft mitnichten das autoritäre Schreckgespenst, als das sie zunächst erscheint. Der podesta wurde nicht unter den Gemeindemitgliedern ausgewählt, sondern mußte ein Auswärtiger sein, um Distanz zu den selbstmörderischen Familien- und Parteikämpfen wahren zu können, die die Stadt oft genug an den Rand des Chaos brachten; auch dies war eine Begründung für das ausgeklügelte Wahlsystem, das den Einfluß besonders mächtiger Gruppen zurückdrängen sollte. Der Bewerber durfte nicht einmal aus einer Nachbarcommune stammen, da man dort natürlich über die internen Machtkämpfe in der Stadt zu gut im Bilde war. Er mußte vor allem unparteiisch und rechtskundig sein und durfte sein Amt längstens ein Jahr innehaben, oft sogar nur sechs Monate. Auch das Konsulat verschwand nie ganz, so wenig wie die Versammlung; in Treviso wurden noch bis zum Jahr 1283 fast alle Einwohner, die für ein Amt wählbar waren, zu Versammlungen gerufen, um auf Notsituationen zu reagieren, und sei es nur, um einem Heerführer nahezu despotische Macht zu übertragen.

Eine ausführliche Beschreibung der podesteria, der signori, später der Höfe der Sforza und Medici und der republikanischen Oligarchien, die die diversen Abarten dieser Ein-Mann-Herrschaft beseitigten, würde ein eigenes Buch füllen. Wir müssen uns hier auf den Konflikt zwischen dem „Volk" und dem „Adel" konzentrieren, popolo und nobilta genannt. Eine analoge Bezeichnung für „Volk" wäre „Fußvolk" oder pedites gewesen, für „Adel" „Ritter" oder milites, und diese militärischen Termini hätten dann lebhaft den Aufstieg der griechischen hoplites und ihren Sieg über die aristokratische Reiterei in Erinnerung gerufen. Die Parallele hat ihre Grenzen, aber sie ist recht instruktiv. Was man im Italien des 12. und frühen 13. Jahrhunderts als popolo bezeichnete, war keineswegs die arme Unterschicht, die thetes des antiken Athen. Die

Armen der Commune waren eine sozial völlig ungeordnete Schicht aus Wandergesellen, fast ungelernten quasi-proletarischen Handwerkern, Hilfsarbeitern, Dienstleuten, fahrenden Händlern, entlaufenen Leibeigenen, schließlich die riesige Gruppe der déclassés, also der Bettler und Diebe, die praktisch jede mittelalterliche Stadt beinahe vom ersten Tage an zu ertragen hatte. Viele dieser Gestalten wären wohl zu allem bereit gewesen, um ihre leeren Taschen zu füllen. In einer Feudalwelt, in der man um seiner Selbstachtung willen sicher sein mußte, welchen Platz man in der Gesellschaft einnahm, standen sie außerhalb des Zauns und waren vom Leben der Commune und ihren allgemeinen politischen Angelegenheiten ausgeschlossen.

Zum popolo einer Commune zählten Männer mit einem gewissen materiellen Hintergrund, also Handwerksmeister, Ärzte, Notare, wohlhabende Kaufleute, auch Finanziers und die aufkommende Kommerzbourgeoisie, die sich durch den Fernhandel beträchtliche Vermögen erworben hatte. Zwar gab es enge Kontakte zwischen der nobilta und den besonders Gutgestellten im popolo, so daß sich in den Auseinandersetzungen zwischen den beiden Klassen scharfe Grenzen oft schwierig ziehen lassen. Dennoch sahen sich viele Angehörige des popolo vom politischen Leben der Stadt praktisch ausgeschlossen und wurden nicht besser behandelt als Zugewanderte, die Metöken des alten Athen. Sie mußten Steuern zahlen, Militärdienst leisten und sich an alle Gesetze halten, hatten jedoch nicht das Recht, ein öffentliches Amt zu übernehmen oder in einem der Räte zu sitzen. In Städten mit über 40 000 Einwohnern war das aktive Bürgerrecht mittels Ausschlußkriterien betreffend Eigentum, Sozialstatus und Aufenthaltsdauer auf 1000 oder weniger Männer beschränkt. Und obwohl beispielsweise Mailand seinem popolo den Löwenanteil seiner Einkünfte verdankte, besetzte dieser nur ein Fünftel aller konsularischen Ämter. Erst nach einer Intervention des Kaisers des Heiligen Römischen Reiches, Otto I., gestand man dem popolo die Hälfte der Ratssitze zu. Diese und ähnliche Reformen konnten zwar den Appetit anregen, reichten aber nicht aus, um auf Dauer zu sättigen. So übernahm in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der popolo nach und nach in vielen Communen die Zügel der Macht – in Bologna 1231, in Pistoia 1237, in Florenz 1250 –, während er sich in anderen ein wachsendes Mitspracherecht an der Regierung erkämpfte, so in Piacenza, Lodi, Bergamo, Siena, Parma und Genua. „Der Durchbruch des popolo in die Politik war das Ergebnis einer revolutionären Organisation," stellt Martines in einem so entschiedenen Ton fest, wie er unter den Chronisten jener Epoche nur selten zu finden ist.[42] Und er hat in einem sehr realen Sinne recht – vielleicht mehr als wir glauben.

Was im Rückblick die Organisationsform des popolo so revolutionär macht,

ist seine völlig „lokalistische“ und organische politische Vorgehensweise, denn diese Organisationsform steht in äußerstem, geradezu antithetischem Gegensatz zu den modernen Vorstellungen von Parteipolitik. Der popolo hatte sich in eine Nachbarschaftsbewegung verwandelt, in seiner Struktur der contrada vergleichbar, in der föderalistischen Vernetzung den consorterie. Die adligen Familien hatten – zweihundert Jahre zuvor – ihren noch etwas servileren Untertanen einige gute Lektionen in der Kunst des Machtspiels und der politischen Organisation erteilt. Die Überlieferung, wie man eine Bewegung von einem Häuserblock zum nächsten und von einem Platz zum anderen aufbaut, war nicht damit erloschen, daß die podesteria die Streitigkeiten unter den adligen Familien gewaltsam bereinigte. Sie war vielmehr äußerst lebendig und dem popolo von großem Nutzen. So vielgestaltig die einzelnen Strukturen auch sind, die diese Organisation hervorbrachte: Bestimmte Formen schälen sich auf dieser nachbarschaftlichen Grundlage deutlich heraus.

Einen wichtigen Rahmen, um Männer aus verschiedenen Wohnvierteln, aber mit gleichen Berufen, in einer gemeinsamen Organisation zusammenzubringen, stellten die jetzt aufkommenden Gilden dar. Es entstanden nicht nur Gilden für Kaufleute, Ärzte, Apotheker, Notare und Rechtsgelehrte, sondern auch für Schmiede, Tuchmacher, Fleischer, Bäcker, Kürschner, Gerber, Lederer und dergleichen, worin sich also die soziale Zusammensetzung des popolo widerspiegelte. Diese Berufsvereinigungen, zu denen fast ausschließlich wohlhabende Kaufleute und Handwerksmeister gehörten, stellen die ersten Organisationen des Volkes dar, über die uns Berichte erhalten sind. Sie versuchten nicht nur, Betrieb und Absatz ihrer jeweiligen Handwerkszweige zu kontrollieren, sondern bildeten auch bewaffnete Gemeinschaften, offensichtlich mit dem Ziel, die Kontrolle über die Commune zu erlangen. Binnen kurzem kam es zu offenen Zusammenstößen zwischen dem popolo und der nobilta: 1192 in Brescia, 1198 in Piacenza, 1201 in Mailand, und dann fast jedes Jahr in einer anderen Stadt – Cremona, Assisi, Lucca, schließlich 1234 in Pistoia.

Zu dieser Zeit tobten in den Stadtvierteln Auseinandersetzungen zwischen dem schlecht bewaffneten Volk und den viel erfahreneren Kämpfern der adligen consorterie. Kaum jemals hatte der bewaffnete Bürger so sehr im Vordergrund des politischen Geschehens gestanden wie jetzt. Bewaffnete, auf nachbarschaftlicher Nähe gegründete Volksbünde traten an die Stelle der Gilden, um in dem immer wieder auf den Straßen der Stadt aufflammenden Krieg bestehen zu können. Diese Bünde waren besser ausgebildet als die Berufsvereinigungen. Durch die nachbarschaftlichen Beziehungen zusammengeschweißt, verfügten sie über bessere Ortskenntnisse und waren im Bedarfs-

fall schneller einsatzbereit. Bologna kann als Beispiel dienen für diese überlegenen Taktiken, der nobiltÖ Paroli zu bieten; hier zeigte sich, daß die bewaffneten Nachbarschaftsbünde sich über den Rahmen der Gilden hinaus entwickeln und eine stärker zusammenhängende, gebietsorientierte, gut synchronisierte und kooperative militärische Organisationsform finden mußten. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts konnte sich die Stadt der Existenz von nicht weniger als 24 nachbarschaftlichen Kampfgruppen („Companien“) rühmen – Florenz hatte gerade 20, woanders waren es sogar noch weniger. Darüber hinaus hatten sich die Bologneser Gesellschaften über ihre jeweils unmittelbaren Nachbarpfarreien hinaus zu einer Art Stadtmiliz zusammengefunden. Natürlich war im popolo die Idee einer Nachbarschaftsmiliz nicht einfach vom Himmel gefallen; derartige Companien aus Männern, die im selben Stadtteil lebten, hatten schon seit vielen Jahren das Rückgrat des Verteidigungssystems der Commune gebildet. Neu war, daß der popolo die Miliz aus einer reinen Bürgerwehr, deren Auftrag die Verteidigung der Commune gegen äußere Feinde war, in ein Instrument des politischen Aufstands verwandelte, mit dem sich die internen Strukturen und Machtverhältnisse der Commune verändern ließen.

In Florenz können die bewaffneten Gesellschaften als allgemeines Beispiel für die Struktur dienen, die der popolo nach seinem Sieg über die nobilta in den italienischen Communen einführte. Aus den 20 Stadtteilcompanien, die vorher entstanden waren, wurden jetzt die alleinigen Streitkräfte der Commune; etwa noch vorhandene andere wurden soweit möglich einbezogen. In den Vierteln, wo sich der popolo schwach fühlte, stellte man zur Wahrung seiner Interessen besonders viele Milizeinheiten auf; die übrigen wurden gleichmäßig über die Stadt verteilt. Jede Einheit schuf sich ein eigenes Banner und Feldzeichen; „ein Drachen, eine Peitsche, eine Schlange, ein Bulle, ein springendes Pferd, ein Löwe“, sogar eine Leiter „verzierten die Schilde und Helme,“ schreibt Martines. „Den Mitgliedern war streng vorgeschrieben, ihre Waffen stets zur Hand zu haben, vor allem in unruhigen Zeiten. Der Ruf zu den Waffen erfolgte durch das Läuten einer besonderen Glocke, die in der Nähe des Hauptplatzes aufgehängt war. Jede Companie wurde von einem Standartenträger mit vier Leutnants befehligt. Diese Männer wurden jeweils für ein Jahr von einem Rat gewählt, der aus 24 Mitgliedern der Companie bestand. Der Befehl über die 20 Companien lag beim „Kapitän des Volkes“. Dieser mußte ein Auswärtiger sein, und man erwartete von ihm, daß er über den Versuchungen durch die örtlichen Parteiinteressen stand. Sein Amtseid verpflichtete ihn dazu, bei jeder Gefahr für den popolo die Companien zum Einsatz zu rufen.(…) Der popolo hatte keine Probleme damit, die engagierte-

sten und zuverlässigsten Männer für seine Companien zu finden. Wie erfolgreich dies war, zeigte sich in kritischen Momenten, als die Companien zahlreiche Siege für den popolo errangen" – woran sich noch zwei Jahrhunderte danach Machiavelli erinnern sollte, als er sich im „Fürsten" so überzeugend für eine Bürgermiliz und gegen den Einsatz von Söldnern aussprach.[43]

Auch nachdem der popolo die Macht errungen hatte, schaffte er die Verfassung der podesteria nicht gänzlich ab. Ein großer Volksrat wurde als Gegengewicht zu der alten Legislative der Commune gebildet, während ein mächtiger „Ältestenrat" als Exekutive fungierte. Der Kapitän des Volkes erhielt einen so hohen Status, daß er praktisch dem podesta gleichkam; er wurde ebenso wie dieser von einem entsprechend prunkvollen Hofstaat umgeben. De facto hatte also der popolo in die alte Verfassung eine duale Machtstruktur eingebaut: Dem Communenrat wurde ein Volksrat gegenübergestellt, dem podesta der Milizkommandant, deren jeweilige Hofstaaten sich gegenseitig austarierten. Über dieser ganzen Struktur stand die Volksmiliz selbst; diese konnte jederzeit problemlos eingreifen, sobald die Interessen des popolo auch nur irgendwie bedroht waren.

Wenn dies eine Demokratie war, dann nur eine für die Kaufleute, Notare, Ärzte und Handwerksmeister, nicht aber für die Wanderburschen, Weber, Färber und Hilfsarbeiter, die das einzige „Proletariat" bildeten, das man im 13. Jahrhundert kannte. Aber es war eben auch nicht nur eine Demokratie blaublütiger Müßiggänger und aristokratischer Schläger. Die Demokratie des Volkes bestand aus Männern, die ihre Werke mit ihren Händen schufen oder einen langen Arbeitstag über dem Kleinkram aus Verwaltung, Geschäften und Rechtshändeln verbrachten. Ganz gleich, ob es reiche Unternehmer oder Männer von bescheidenen Mitteln waren: Sie sahen sich als Individuen, die sich das Ihre selbst erarbeitet hatten, nicht als die Erben eines Familienbesitzes und eines unverdienten Status. Sie waren mit gutem Grund davon überzeugt, ein hochproduktives, nüchternes und gesellschaftlich nützliches Leben zu führen und viel eher als die Adligen dazu befähigt zu sein, Verantwortung zu schultern. Sie waren niemandes Klienten und niemandes Herren, außer wenn sie ihre eigenen Nachfolger in die Künste ihres Handwerks oder Berufs einwiesen. Die neuen Manufakteure, die mit angestellten Kräften arbeiteten, konnten dies zwar kaum für sich in Anspruch nehmen, aber sie bildeten ja auch bei weitem nicht die Mehrheit des typischen italienischen popolo. Das Italien des 13. Jahrhunderts war keine Industriegesellschaft mit modernen Kapitalisten und Arbeitern. Es war weitgehend auf Handwerk gegründet und äußerst paternalistisch; die Männer verstanden sich als Väter ihrer Werkstätten wie ihrer Familien und waren nicht im geringsten geneigt, einem Untergebenen

auch nur einen Zipfel der Macht abzutreten. Diese Männer wußten nur zu gut, daß die Commune ohne sie umgehend verkümmern und untergehen mußte, andererseits ohne den Adel, aber auch großenteils ohne ihre eigenen Untergebenen durchaus überleben und wieder aufblühen könnte.

Aus Platzgründen kann ich hier nicht näher auf den tiefen kulturellen Eindruck eingehen, den die Commune des Volkes in ihrem Zeitalter hinterließ; seien es die Gemälde Giottos, der sinnliche Realismus Boccaccios, der Wechsel der Literatursprache vom Lateinischen zur Volkssprache, die Laizisierung des Bildungswesens, die mächtig zunehmende Alphabetisierung, oder eine politische Tradition, die jeden Versuch eines institutionalisierten Despotismus im Keim erstickte. Dante war bei all seinen aristokratischen Neigungen ebenso ein popolano wie Giovanni Villani, dessen Geschichte von Florenz eine der besten zeitgenössischen Chroniken darstellt. Die Commune des Volkes brachte einen neuen Menschen hervor, der hier eine frischere Stadtluft atmen konnte als irgendwo sonst im Mittelalter, relativ frei von Statusdenken, Aberglauben und bombastischer Scholastik. Vor allem aber brachte sie einen neuen Bürgertypus hervor, der – mit der Waffe gegürtet und sein Werkzeug in der Hand – kühn sich Politik zutraute und sich seiner Macht bewußt war. Jede Bedrohung seiner Freiheiten rief umgehende Abwehr hervor; für seine Rechte focht er mit derselben Energie, mit der er sein Handwerk betrieb. Diese Abwehrbereitschaft beließ es nicht bei einer rein defensiven Widerstandshaltung gegen eine aggressive Adelsklasse, sondern äußerte sich in kämpferischem Engagement für öffentliche Angelegenheiten und in der Bereitschaft, politische Verantwortung zu übernehmen. Seit den Zeiten der Hellenen hatten Männer von relativ bescheidenen Mitteln nicht mehr eine so starke Identifikation zwischen ihren persönlichen Interessen und denen ihrer Stadt gefühlt. Als sehr bewußte Individuen, die so lebhaft für öffentliche Debatten und politische Diskussionen schwärmten, wie es noch heute in Italien der Brauch ist, fühlten sich diese neuen Bürger dazu getrieben, für die Geschicke ihrer Stadt mindestens so aktiv wie für ihre eigenen einzutreten. Die antike civitas, der Zusammenschluß aktiver Bürger, war wiedergeboren, und ihr Geist sollte in Gestalt ihrer Bürgerschaft noch weiterleben, als ihre Institutionen schon lange verdorrt und im Dunkel der Geschichte versunken waren.

Daß der Commune des Volkes kein so langes Leben beschieden war wie der athenischen polis, ist nicht nur eine Laune des bösen Schicksals. Ihre Probleme konnten – ebenso wie die der Römischen Republik – nicht dadurch gelöst werden, daß man eine kleine durch eine größere Oligarchie ersetzte. Die Commune war kein „Gleichmacher" gesellschaftlicher Schichten und ökonomischer Klassen. Ganz im Gegenteil bedeutete sie einen neuen Impuls für den

Handel, die Anhäufung von Reichtum und eine zunehmende ökonomische und politische Differenzierung, wodurch sich ein Gegensatz zwischen dem popolo grosso oder „fetten Volk“ und dem popolo magro oder „dürren Volk“ herausbildete. Im Laufe der Jahre entwickelte die Commune eine Wagenburgmentalität; sie fürchtete einerseits den popolo magro innerhalb ihrer Mauern, andererseits die nobilta, die stetig ihre Kräfte vor den Toren zusammenzog. Es ist nicht gut für die Geschäfte und zehrt an den Nerven des werdenden Bürgers, wenn er ständig seine Waffe in Reichweite haben und, während er ein Ohr den Wünschen seines Kunden zuwendet, mit dem anderen auf das Läuten der Alarmglocke lauschen muß. So lief der gleiche verderbliche Prozeß ab wie auch heute noch: Die Volksversammlungen gingen dazu über, dem podesta wie auch ihrem Kapitän immer größere Notstandsvollmachten zu übertragen; dieselben Männer wurden mehrfach in ihr Amt wiedergewählt, und die Amtszeiten wurden erst von einem auf fünf Jahre, dann auf zehn Jahre und endlich auf Lebenszeit ausgedehnt. Sehr bald folgte dann der Sohn seinem Vater bei dessen Tod ins Amt nach und Dynastien verwandelten die Wahlämter in bloße Scharaden. Die Republiken mochten noch so sehr ein zeremonielles Scheinleben führen, de facto waren sie dem Untergang geweiht: Unsicher, unter Zittern, traten die Städte Italiens in das Zeitalter der signori ein. Allerdings spukte die republikanische Ära immer wieder in den Köpfen, wie sich an sporadischen Wiederbelebungsversuchen zeigte. Die herausragendsten waren natürlich die Machtergreifung durch Cola di Rienzi als Tribun einer neuen Römischen Republik um die Mitte des 14. Jahrhunderts und Fra Savonarolas theokratische Republik in Florenz am Ende des 15. Jahrhunderts. Nun hatte Rienzi mehr ein geeintes Italien im Blick als ein emanzipiertes Rom, worin er seiner Zeit leider sehr weit voraus war, und Savonarola verwandelte Florenz in einen hysterischen Kampfplatz für die apokalyptische Schlacht zwischen Christus und Satan. Während Rienzi für das 14. Jahrhundert zu früh dran war, kam Savonarola für das 15. Jahrhundert zu spät. Beide Männer forderten eingefleischte Haltungen heraus, die ihren Vorhaben unüberwindliche Hindernisse bereiteten – Rienzi das wesentlich feudale Grundgefühl, Savonarola den lebendigen Renaissancegeist, der seine mönchische Mentalität zunehmend anachronistisch erscheinen ließ. So endeten beide Männer in einer tragischen Niederlage: Rienzi als Held des italienischen Nationalismus, Savonarola als Fanatiker des italienischen Mittelalters.

MITTEL- UND WESTEUROPA

Es steht außer Zweifel, daß ganz Europa den Erfolg der italienischen Stadtstaaten mit interessierten Augen verfolgte und zahlreiche Anleihen bei diesen Pionieren des Bürgersinns machte. Wenn man überhaupt im Hochmittelalter von einer Hauptstadt Europas sprechen konnte, so war diese das päpstliche Rom – übrigens auch ein Stadtstaat. Pilger und Invasoren, Könige und Bettler, Ritter und wagemutige Handelsleute – alles war auf der Halbinsel in seinen Geschäften unterwegs. Die italienischen Kaufleute ihrerseits begegneten einem überall: auf französischen Messen, an deutschen Stadttoren, in den Londoner Docks und auf flämischen Plätzen. Wo also das bürgerliche Freiheitsgefühl von außen gefördert werden mußte, konnte dies durch die Allgegenwart des italienischen Stadtstaates geschehen. Jedenfalls zeichneten die Städte Westeuropas praktisch jede einzelne Phase der Entwicklung nach, die die italienischen Städte als erste genommen hatten, und fügten allenfalls einige Schlenker hinzu.

Im großen und ganzen lagen die Städte nördlich der Alpen etwa ein halbes Jahrhundert hinter denen Italiens zurück, und früher oder später nahm ihre Entwicklung einen eigenen Verlauf und mündete in Stagnation. Fast jede dieser Städte hat irgendwann einmal republikanische Strukturen ausgebildet, denen meist ein Konsulat vorausging und eine der zahllosen Oligarchien nachfolgte. Die Selbstregierung durch Wahl, die man in Italien den Römern verdankte, wurde nördlich der Alpen durch germanische Stammestraditionen gestützt. Das Erbkönigtum kam erst im Hochmittelalter in Mode; vorher wurden die Monarchen auf ihren Thron gewählt und konnten sich keinesfalls in königlichem Selbstvertrauen ihrer Position gewiß sein. Darüber hinaus waren sie von Räten umgeben – aus denen dann später die parlamentarischen Strukturen entstanden, – meist von oligarchischer Natur, aber doch ein gewisses Spiegelbild der aristokratischen, klerikalen und volkstümlichen Stände, die das Königreich bildeten. Das Wort „Volk“ hatte, wie in Italien, eine äußerst eingeschränkte Bedeutung. „Merke den Unterschied zwischen populus (Volk) und plebs, welcher derselbe ist wie der zwischen Tier und Mensch oder zwischen Art und Unterart,“ stellt ein Gelehrter des 13. Jahrhunderts in der damals gängigen aristotelischen Ausdrucksweise fest. „Denn Adlige und Nicht-Adlige bilden gemeinsam den populus. Die plebs ist dort, wo es keine Senatoren oder Männer von konsularischem Rang gibt.“ [44] Wir können daraus schließen, daß zum „Volk“ jedermann unabhängig von seinem Stand zählte, während die plebs den Teil des „Volkes“ ausmachte, der nicht zum Regieren taugte. Die herrschenden Räte in den europäischen Städten spiegelten im all-

gemeinen diese Unterscheidung wider; die meisten öffentlichen Ämter waren ein Monopol der städtischen Patrizierschicht. So übernahmen reiche Kaufleute um die Mitte des 13. Jahrhunderts Brügge und gegen Ende des 12. Jahrhunderts bereits Rouen, im Jahre 1218 Freiburg (wo man Konsuln auf Lebenszeit einführte), sowie Köln und viele andere deutsche Städte. Das Konziliarsystem und die frühen Versammlungen wurden zu Oligarchien umgestaltet. Natürlich gab es auch Ausnahmen, etwa in Nîmes, dessen Verfassung die Wahl von fünf Konsuln aus „dem gesamten Volk der Stadt oder seiner Mehrheit" vorsah, bezeichnenderweise indirekt nach italienischem Vorbild. Arles wiederum stellte seine Vollversammlungen unter die Aufsicht einer Oligarchie, indem es praktisch sämtliche Gesetzesänderungen und Steuererhebungen in die Hand der Konsuln und ihres Rates legte.

Die „Demokratisierung" der europäischen Städte ging langsam und im allgemeinen im Gefolge der Communen des Volkes in Italien vor sich, häufig sogar in genauer Nachahmung. Im Jahre 1280 gab sich Basel einen Kapitän des Volkes; Freiburg ersetzte seine Oligarchie durch ein alljährlich neu zu wählendes Gremium aus 24 Konsuln, nachdem es ähnlich wie in Bologna zu einem Aufruhr des „Volkes" gekommen war; in Lüttich wurde eine Art Gildenrepublik geschaffen, mit zwei Bürgermeistern und den 60 Anführern der Gilden an der Spitze. Hier ging man auch noch weiter als andernorts, denn ab 1313 mußten alle neuen Gesetze von einer Volksversammlung ratifiziert werden, an der jeder Bürger gleich welchen Standes teilnehmen konnte. Um noch größere bürgerliche Freiheiten ging es in der stürmischen flämischen Volksbewegung; hier waren es die verachteten Weber und Walker der Textilzentren wie Gent oder Ypern, die die Entwicklung zur Selbstregierung bestimmten, und hier kam es zu schweren Konflikten zwischen dem „fetten" und dem „mageren" Volk. Diese chronischen Auseinandersetzungen sind zu komplex, um im einzelnen wiedergegeben zu werden; hierzu zählen nicht nur die Kämpfe zwischen den wohlhabenden Oligarchien und den defacto-Proletariern, die als bloße Tagelöhner Wollprodukte herstellten, sondern auch die Interventionen des Grafen von Flandern, Guy de Dampierre, und des Königs von Frankreich, Philipps des Schönen. Patriotismus und Klassenkampf vermengten sich in einem Grade, daß gelegentlich sogar die demokratischen Forderungen vom Franzosenhaß der Flamen übertönt wurden. Dies führte dazu, daß niedere Handwerker und ihre hohen Herren Seite an Seite fochten, statt sich wie sonst im Kampf gegenüberzustehen. Am Ende triumphierten die „Mageren", die sich in den „Niederen Gilden" organisiert hatten, über das Patriziat und errichteten eine Regierungsstruktur, die den Webern, Walkern und den Mitgliedern der „Niederen Gilden" eine ausreichende Vertretung in

einem dreigeteilten Magistrat sicherten, aus dem fast alle Patrizier ausgeschlossen blieben.

Machtlos waren die europäischen Communen allerdings gegen den unaufhaltsamen Aufstieg des Nationalstaats – den im übrigen die reichen Kaufleute förderten, half er ihnen doch dabei, sich gegen die ungebärdigen örtlichen Adligen, die den freien Handel störten, wie auch gegen ihre aufsässigen Arbeiterschichten durchzusetzen, die eine beständige Gefahr für die städtischen Oligarchien darstellten. Vielleicht wurde das erste Vorzeichen dieses neuen Trends zu einem territorialen Zentralismus an dem Tage sichtbar, da die flämischen Communen unter der Führung von Philip van Artavelde, dem Sohn des großen Vorkämpfers flämischer Freiheit Jacques van Artavelde, in der Schlacht von Roosebeeke 1382 von dem Grafen Louis schmählich besiegt wurden. „Von Stunde an mußte Flandern den Traum von einer Regierung durch eine Liga unabhängiger Städte aufgeben und sich in ein immer stärker zentralisiertes Regime mächtiger Territorialherren ergeben, die sich naheliegenderweise die aggressive französische Monarchie zum Vorbild nahmen," resümiert Ephraim Emerton in seinem melancholischen Bericht über diese tragischen Vorgänge.

„Nach dem Tode des Grafen Louis 1383 ging die Grafschaft durch Erbfolge auf seinen Schwiegersohn Philipp den Kühnen von Burgund über, den ersten in der langen Reihe von Fürsten, durch welche die Niederlande in das politische Kraftfeld Frankreichs, Spaniens und des Deutschen Reiches hineingezogen wurden. In diesen weiterreichenden Beziehungen des Landes sollten die Städte, die immer noch mächtig und angesehen waren und umfangreiche Privilegien genossen, nur noch Randerscheinungen sein." [45]

Diese Worte Emertons über den Kampf der flämischen Städte um Bürgerfreiheiten und Autonomie könnten zugleich auch als eine ergreifende Grabinschrift für die Commune angesichts des erstarkenden Nationalstaats dienen. Denn von deren Idealen blieb nicht nur in Flandern, sondern auch in Italien wenig mehr als eine Traumahnung, hatten doch die signori mit dem 15. Jahrhundert auf der ganzen Linie triumphiert. Die kurze Wiederherstellung der Republik in Florenz durch Savonarola gegen Ende des Jahrhunderts liest sich mehr wie eine Parodie auf die ruhmreiche republikanische Vergangenheit der Stadt als wie eine echte Wiedergeburt. Daniel Waleys Einschätzung des bürgerlichen Republikanismus in Italien läßt sich wohl auf alle europäischen Communen ausdehnen. „Die republikanischen Regierungsformen in den italienischen Stadtstaaten standen auf äußerst schwachen Füßen," schreibt Waley, noch leicht untertreibend. „Diese Institutionen sahen sich so sehr ständigem Druck oder kritischen Situationen ausgesetzt, daß ihr Untergang in den mei-

sten Städten kaum verwundern kann.“ [46] Allein schon die inneren Zwistigkeiten, die häufig den Charakter von Aufständen annahmen, „erklären, warum in den meisten Städten das System der Alleinherrschaft noch vor dem Ende des 14. Jahrhunderts allgemeine Akzeptanz gefunden hatte. Offensichtlich ist es eher der Erklärung bedürftig, warum der Republikanismus hier und da überhaupt und ausnahmsweise überlebte, als warum die signori obsiegten. Man kann im Niedergang des Republikanismus nur dann eine historische Ungereimtheit sehen, wenn man unter der Republik den gesunden Normalzustand des Gemeinwesens, unter der ‚Tyrannei‘ (signoria) aber eine pathologische Abweichung verstehen will.“ [47]

Vielleicht sollten wir Waleys Andeutung aufgreifen und die Auffassung der heutigen liberalen Geschichtsforscher von dem, was ein Gemeinwesen gesund oder krank erscheinen läßt, auf den Kopf stellen. Dann dürfen wir aber auch – wie ich es in diesem ganzen Buch tue – fragen, ob unter einer Tyrannei oder auch einer „repräsentativen Demokratie“ (Republik) überhaupt irgendeine Art von Politik möglich ist, von der durch eine aktive Bürgerschaft verkörperten erst gar nicht zu reden. Indem Waley uns nahelegt, uns in die geschichtlichen „Tatsachen“ zu fügen, anstatt die Möglichkeiten hochzuhalten, welche die bürgerliche Freiheit für eine noch an ihrem unerfüllten Potential zu einer rationalen Lebensweise arbeitenden Menschheit bereithält, tritt er von der Forderung nach einer ethischen Beurteilung der Commune sowie der radikalen Konsequenzen und Verheißungen der conjuratio zurück. Wir dürfen aber diese Verpflichtung zu einer ethischen Beurteilung niemals zugunsten einer kraß irrationalen Realität aufgeben, nur weil die Geschichte der menschlichen Unternehmungen ihr unrecht zu geben scheint. Die Wahrheit findet sich selten inmitten der realen Erfahrung. Wäre es so, dann würden wir immer noch glauben, die Erde sei eine Scheibe und das Recht läge in der Macht des Stärkeren; denn dies sind unwiderlegliche Tatsachen und jedermanns Alltagserfahrungen. Und die Historiker wären auch nicht mehr als anrüchige Anekdotenerzähler, deren Geschichten über Vergangenes unweigerlich von ihren eigenen Vorurteilen und Neigungen belastet sein müssen. Zweitausend Jahre lang, bis vor kurzem noch, haben uns die Philosophen gelehrt, daß „harte Tatsachen“ nicht wirklich existieren und niemals interpretationsfrei sein können. Und da verweigern wir der Menschheit jeden Sinn für das Mögliche und jede Hoffnung, über die „Tatsachen“ hinauszugehen und ihre höchsten Ideale erreichen zu können. Die „harten Tatsachen“ werden nur dann Wirklichkeit werden, wenn wir uns selbst verhärten und uns mit der existierenden Realität zu ihren eigenen Bedingungen auseinandersetzen, so adaptiv, wie wir es von anderen Lebewesen erwarten.

Die Geschichte der bürgerlichen Freiheit endet auch nicht mit dem 14. Jahrhundert oder mit dem Aufstieg des Nationalstaats. Das Ideal der Volksversammlung als einer Form der Selbstregierung und der Stadt als eines Kernbereichs der Politik und des aktiven Bürgertums hat sich als äußerst lebenskräftig erwiesen, bedenkt man, wieviele Faktoren – staatliche, ökonomische, logistische, demographische – ihm entgegenwirkten. Schon daß es noch heute in den neuenglischen Kleinstadtversammlungen überlebt, auch wenn diese uns nur als ein schwacher Abglanz der Vergangenheit erscheinen wollen, bezeugt den Drang der Menschen in den etwas stärker politisierten Regionen nach einer Bewahrung direkter Formen der demokratischen Entscheidungsfindung. Diese Stadtversammlungen stehen unserer Diskussion über die Zukunft der Stadt viel zu nahe, um an dieser Stelle im Detail erörtert zu werden. Sie sind ein Erbe, aber eines, das lebendig ist und nicht nur in der Vergangenheit abgelegt werden sollte. Hier mag es genügen, festzuhalten, daß sie sich zwischen 1760 und dem Ende der amerikanischen Revolution von Neuengland aus über den Süden bis nach Charleston ausbreiteten und in dieser Zeit der Revolution mindestens ebensoviel Triebkraft verliehen wie die bekannteren „Korrespondenzkomitees“ [Organisationen zur Koordination der antienglischen Bestrebungen unter den nordamerikanischen Städten und Kolonien; A.d.Ü.] oder so berühmte Vereinigungen wie die „Söhne der Freiheit“. Es bedurfte erheblicher Anstrengungen, um in vielen Gemeinden der neu entstandenen Vereinigten Staaten die Stadtversammlung wieder zu beseitigen und in Neuengland selbst ihre Macht anzunagen. Wie wir noch sehen werden, kontrollierten in Vermont noch um 1960 die Kleinstädte und ihre Volksversammlungen praktisch die Regierung dieses Bundesstaates, da das Abgeordnetenhaus nach Städten und nicht nach geographischen oder demographischen Unterteilungen gewählt wurde.

Wir können uns auch nicht mit den aufrüttelnden Fragen befassen, die vom Schweizerischen Bund aufgeworfen worden sind, dessen Geschichte anscheinend einen Seitenweg zum „Mainstream“ der bürgerlichen Freiheit eingeschlagen hat. Wir würden diesem besonderen Beispiel einer vor unseren Augen gelebten Freiheit Gewalt antun, wollten wir seine reale Demonstration des Föderalismus, der partizipatorischen Demokratie und des aktiven Bürgertums auf wenigen Seiten abhandeln – bei aller philiströsen Wohlanständigkeit des Schweizer Alltags und allem Konservatismus in der Politik dieses Landes. Ich werde in einem späteren Kapitel über die Formen föderalistischen Bürgertums versuchen, wenigstens näherungsweise die Einsichten zu vermitteln, zu denen Benjamin Barber in seiner Diskussion der direkten Demokratie in den Schweizer Kantonen gelangt ist. Barber will uns klarmachen, daß auch die

radikalsten demokratischen Formen, für sich genommen, „in ihrem Wesen weder konservativ noch progressiv sind. Sie können durchaus dazu dienen, einen schnellen und radikalen Wandel herbeizuführen, sofern zwischen Regierung und Regierten ein Konsens besteht; sie können aber auch jede Reform blockieren und die Regierung zur Wirkungslosigkeit verurteilen, wenn das Volk sich nicht mehr mit den Regierenden eins oder mit seiner Regierung synonym fühlt.... Die Demokratie in der Schweiz kommt uns reaktionär vor, weil die Bedingungen, aus denen sie sich einmal rechtfertigte, weitgehend geschwunden sind; die Demokratie in den Dörfern Graubündens muß versagen, denn diese Dorfgemeinschaften sind selbst dem Tode geweiht. Man kann das weder den Institutionen noch einer angeblichen Kleinbauernmentalität anlasten."[48]

Mit einem Wort, die Demokratie hat ihre eigenen Grundvoraussetzungen, und ein nicht geringer Teil der folgenden Kapitel wird dem Problem gewidmet sein, diese Voraussetzungen im Lichte unserer modernen gesellschaftlichen Probleme zu untersuchen, wie wir sie in Amerika oder in Europa erleben, in Graubünden nicht weniger als in der neuenglischen Versammlungsdemokratie.

DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION

Ein Ereignis jedoch strahlt wie ein Meteor moderner Bürgerfreiheit und direkter Demokratie: der Aufstieg und die kurze Blüte der Sektionsversammlungen in der Großen Französischen Revolution. Diese Bewegung hat auch eine Antwort auf die Frage zu finden versucht, ob in einer großen Stadt wie Paris – die ja nach den Maßstäben des 18. Jahrhunderts eine Weltstadt war – eine direkte Demokratie möglich ist oder nicht. Man muß sich ja klarmachen, daß Paris, wo diese Versammlungen agierten, damals die Hauptstadt der am höchsten entwickelten absoluten Monarchie Europas war und zugleich eine Stadt, die mehr als jede andere (wenn man von London absieht) eine Schöpfung des Nationalstaates war. Paris hatte unter den Bourbonen so gut wie keine Selbstverwaltung, sondern wurde praktisch direkt vom Hof regiert. Es ächzte unter dem Regime einer unfähigen königlichen Verwaltung und eines korrupten Adels, das die Unterschicht zu einem jämmerlichen Elendsdasein verurteilte. Und doch errang Paris binnen vier Jahren nicht nur die vollständige Herrschaft über seine eigenen öffentlichen Angelegenheiten, sondern es schuf auch ein Lenkungssystem, das auf der Grundlage von Nachbarschaftsversammlungen

aufgebaut war und von einer Commune koordiniert wurde, die sich auf dem Gipfelpunkt der Revolution anschickte, ganz Frankreich in eine Föderation freier Communen umzubauen. Und diese Forderung sollte ein weiteres Jahrhundert überdauern und zum Programm der berühmteren aufständischen Commune von 1871 werden.

Die Ironie der Geschichte will es, daß der Ursprung der Sektionsversammlungen in den sechzig Distriktsversammlungen zu finden ist, die Ludwig XVI. nach Paris einberief, um die von der Pariser Mittelklasse in die Generalstände zu entsendenden Vertreter zu wählen. Der Auftrag an diese Versammlungen lautete, die 147 Wahlmänner zu bestimmen, die ihrerseits die zwanzig Deputierten der Hauptstadt für den Dritten Stand wählen sollten. Obgleich die französische Revolution durch den Machtkampf zwischen dem Dritten Stand und der Monarchie angeheizt wurde, nahm sie doch ihren eigentlichen Ausgang von ganz unten, was bezeichnenderweise der Militanz der Pariser zu verdanken war. Trotz des massiv diskriminierenden Wahlrechts, das der König seiner eigenen Hauptstadt oktroyiert hatte – fast ein Viertel der Pariser Wohnbevölkerung durfte nicht mitstimmen, während es im übrigen Frankreich nur ein Sechstel war –, waren die Distriktsversammlungen äußerst militant eingestellt und widersetzten sich dem Hof in jeder Beziehung. Sie lehnten die Vorstände ab, die ihnen die Verwaltung aufzwingen wollte, und wählten ihre eigenen Vorsitzenden; aus den 147 Wahlmännern, die ihnen zustanden, machten sie ganz ungeniert 400; der Gipfel der Insubordination war aber, daß sie sich nicht vom König nach Hause schicken ließen, sondern sich trotzig als eine Dauereinrichtung der Pariser Stadtregierung etablierten. Die 400 Wahlmänner wiederum trafen fast jeden Tag im Museum und bald darauf im Rathaus zusammen und komplimentierten die königlichen Vertreter aus der Stadtregierung hinaus. Sie wurden damit de facto zu einer provisorischen Pariser „Commune", solange bis eine authentische Commune sich aus einer Wahl heraus konstituiert hatte. Im September 1790 zählte die Pariser Commune 300 Mitglieder und wirkte in prekärer Koexistenz mit den 60 Distriktsversammlungen, die ihre Deputierten repräsentierten.

Die Spannungen zwischen der Commune und ihren Distriktsversammlungen sowie innerhalb der Versammlungen selbst nahmen in dem Maße zu, wie die Temperatur des revolutionären Fiebers in der Stadt anstieg. Die Differenzierung zwischen den besitzenden „aktiven Bürgern" mit Wahlrecht und den besitzlosen „passiven Bürgern", denen kaum mehr als die Rolle politischer Zaungäste zugedacht war – also die Verweigerung des Stimmrechts für das einfache Volk, die sans culottes –, wurde als immer schwerer erträglich empfunden. Inzwischen waren die Distrikte in sections umbenannt worden, und

die Nationalversammlung hatte, um ihren Einfluß zu drosseln, ihre Anzahl von 60 auf 48 reduziert. Die Versammlungen ignorierten jedoch trotz dieser Versuche, ihre Meinungsbildung einzuengen, die Beschlüsse der Nationalversammlung weitgehend. Im Mai 1790 versuchte die Nationalversammlung, die Zuständigkeit der Sektionsversammlungen auf rein kommunale Angelegenheiten zu beschränken (ein auch heute noch bei den konservativen Kräften in den neuenglischen Stadtversammlungen beliebter Trick); aber auch dies blieb letztlich erfolglos. Der Kriegsausbruch bescherte der Revolution einen spürbaren Linksruck. Im Juli 1792 beschloß die Sektion Théatre-Français), daß jegliche Unterscheidung zwischen „aktiven" und „passiven" Bürgern abgeschafft sei, was umgehend auch von den übrigen 47 Pariser Sektionen übernommen wurde. Die Sektionsversammlungen standen nunmehr allen unterprivilegierten Schichten der Stadt offen: den Hilfsarbeitern, den ungelernten Handwerkern, den Bauarbeitern, dem quasi-Proletariat aus der Textilindustrie und den Werkstätten für Luxusgüter, usw. Ein Jahr darauf stimmte der neugewählte revolutionäre Konvent, der an die Stelle der Nationalversammlung getreten war, dem Antrag Dantons zu, arme Bürger sollten für ihre Teilnahme an den Sektionsversammlungen eine Vergütung von 40 sous erhalten; außerdem sollten diese nur noch zweimal pro Woche stattfinden, wohl damit die sans culottes sie möglichst regelmäßig besuchen könnten. Als die liberalen Girondisten den Vorschlag lancierten, die Sitzungen der Sektionsversammlungen hätten um neun Uhr abends zu schließen, weil dann die sans culottes ihnen nach der Arbeit kaum noch hätten beiwohnen können, trug dies nicht unwesentlich zu der großen Volkserhebung bei, die die Girondisten aus dem Konvent fegte und die Jakobiner an die Macht brachte.

Leider ist unsere Kenntnis davon, wie diese lokalen Versammlungen arbeiteten, ziemlich lückenhaft – teils weil die Protokolle der Sektionen dem Flammenmeer der Pariser Commune von 1871 zum Opfer fielen, teils aber auch, weil ihre Geschichte noch einer Neuinterpretation durch Forscher bedarf, die mit ihrem dezentralistischen Ansatz sympathisieren. Dennoch wissen wir genug von ihnen, um sie in groben Zügen beschreiben zu können. Im Sommer und Herbst 1793, als die Bewegung der sans culottes ihren Höhepunkt erreichte, traten die Sektionsversammlungen mindestens zweimal wöchentlich zusammen; während der hektischsten Phasen der Revolution befanden sie sich häufig sogar in „permanenter Sitzung". Die Zahl der Anwesenden schwankte sehr stark; waren es bei Routineangelegenheiten vielleicht hundert, so reichten riesige Säle (meist in den vom Staat beschlagnahmten Kirchen) kaum aus, wenn das revolutionäre Volk sich vor schwerwiegende Fragen gestellt sah.

Jede Sektion war so aufgebaut, daß sie einen Präsidenten hatte, dem ein Ausschuß zur Seite stand, einen Schriftführer, außerdem Stimmenzähler und Saalordner. Es ist nicht ganz klar, wie dauerhaft diese Zuordnungen waren; jedenfalls wurde das Hilfskomitee allmonatlich neu gewählt, und nur wenige Präsidenten scheinen ihr Amt länger als ein Jahr ausgeübt zu haben. Ich muß betonen, daß jede Sektion sich ihre eigenen Regeln gab und sich daher wahrscheinlich in der Art und Häufigkeit ihrer Versammlungen von anderen unterschied.

Diese Versammlungen brachten eine Unmenge revolutionärer Kommissare und Komitees hervor, die sich der großen Zahl wichtiger ökonomischer, politischer und militärischer Probleme annahmen. Um uns ein Bild von den Funktionen zu machen, die diese Nachbarschaftsdemokratie ausübte, brauchen wir nur die Namen der Sektionsausschüsse aufzuzählen. Die wichtigste Funktion neben der assemblée générale, der Bürgerversammlung, war das Polizeiwesen, das dem commissaire de police anvertraut war, der wiederum von 16 commissaires de section unterstützt wurde. Um den durch die Ortsverwaltung gestellten Anforderungen gerecht zu werden, bildeten die Sektionen beinahe so viele Ausschüsse wie eine amerikanische Stadt unserer Tage. Es gab comités civils und comités révolutionnaires (Selbstverteidigungsausschüsse), ferner comités de bienfaisance (Wohlfahrtsausschüsse), comités militaires, comités d'agriculture und commissions de salpêtre (für die Versorgung mit Schießpulver). Jede Sektion hatte ihr eigenes Revolutionsgericht sowie eigene Ausschüsse, um Beschäftigung für die Arbeitslosen (in ateliers de charité), die alle zehn Tage stattfindenden Feste (fêtes décadaires) oder Armenspeisungen unter freiem Himmel (banquets populaires) zu organisieren. [Anmerkung von MB: Man beachte, daß Frankreich das gerade eingeführte dekadische Maßsystem für Gewichte, Längen- und Flächenmaße auch auf den Kalender übertragen hatte, so daß eine Woche jetzt 10 Tage hatte – nicht gerade zum Mißfallen der französischen Bourgeoisie, die der alten, religiös begründeten Kalenderordnung die verlängerte Arbeitswoche bei weitem vorzog.]

Die 48 Sektionsversammlungen wurden ihrerseits von der Pariser Commune koordiniert, zu der jede Sektion in einer assemblée primaire drei Vertreter wählte. In diesen außerordentlichen Versammlungen, die sich eines überdurchschnittlichen Zuspruchs erfreuten, wählten die Sektionen auch das Bureau der Commune – den Bürgermeister der Stadt (procureur) und seine beiden Stellvertreter; diese drei bildeten praktisch die Exekutive der Gemeinde und ergänzten sich durch 16 administrateurs, die sie unter den normalerweise 144 Sektionsvertretern auswählten. Um diese – etwas manipulative –

Exekutive gegen den Druck der Basis abzuschirmen, wurde das Bureau um weitere 32 Mitglieder vergrößert, die den Corps Municipal bildeten. Wenn dieses majestätische Gremium aus 48 Sektionshonoratioren mit den 96 übrigen Deputierten, aus denen sich die Commune zusammensetzte, gemeinsam tagte, so erfolgte dies unter dem feierlichen Titel Conseil Général de la Commune, in der Geschichtsschreibung als Generalrat der Commune bekanntgeworden.

Es entging den radikaleren Pariser Sektionen nicht, daß diese konzentrischen Machtringe, die das Bureau der Commune umgaben, einem internen Kreis von Beamten zur Tarnung dienen sollten, die von der Reizbarkeit der Sektionen ebenso beunruhigt waren, wie es der Konvent von der Commune war, sah dieser doch in ihr eine tödliche Gefahr für den Nationalstaat. Auch wenn die Commune sich im Laufe der Zeit unter dem Druck der Sektionen immer mehr radikalisierte, so waren die Sektionen selbst doch stets noch radikaler als die Commune und fingen an, auf eigene Faust zu handeln. Bei Bedarf übergingen einige Sektionen der sans culottes die Commune vollständig und zögerten nicht, eigene Verbindungskomitees und Netzwerke aufzubauen – und dieser Bedarf sollte häufig auftreten. Oft besuchten Delegationen einer Sektion die Sitzungen einer anderen, wo sie gewöhnlich mit leidenschaftlichen Umarmungen, aufmunternden Begrüßungsreden und den typischen „Bruderküssen" empfangen wurden; am Ende stand oft ein Festmahl, bei dem endlos auf die Freiheit und auf die Brüderlichkeit aller Menschen das Glas erhoben wurde. Mit den Worten von F.Furet et al.:

„Unter dem Gesichtspunkt der politischen Solidarität sahen die Beteiligten der Sektionen sich als ein Ganzes, als eine ‚Familie von Brüdern und Freunden', innerhalb derer auch der Gebrauch der familiären Anrede tu alle Schranken der sozialen und kulturellen Herkunft niederriß. Nach außen drückte sich diese brüderliche Solidarität in ‚Verbrüderungen' aus, d.h. in einer Art Verpflichtung der Volkssektionen zu gegenseitiger Hilfe bei der Abwehr des Drucks der Aristokratie und der gemäßigten Kräfte sowie bei den Versuchen, diese aus den von ihnen kontrollierten Ausschüssen zu verdrängen. So zog etwa am 14. Mai 1793 die Sektion Contrat Social unter Führung ihres Präsidenten vollzählig zur Sektion Lombard, um dort die ‚Aristokratie' zu verjagen. Auf diese Weise wurden die Sektionen in den bürgerlichen Stadtvierteln gestärkt, die vor dem Sturz der Girondisten von den Gemäßigten und seit September 1793 von den ‚Neuen Gemäßigten' beherrscht wurden." [49]

Man kann sich nur schwer die ungeheure Macht vorstellen, die sich die Sektionen bis 1793 angeeignet hatten, bevor sie vom Konvent gestürzt wurden.

Aus den Bezeichnungen ihrer verschiedenen comités und commissions allein können wir gar nicht die Intensität der Aktivitäten ermessen, die die Sektionen bei der Verwaltung ihrer Viertel und schließlich der gesamten Stadt entwickelten. Sie waren die Quellen, aus denen Informationen über die örtlichen Konterrevolutionäre oder Getreidespekulanten stammten, von denen die Stadt wimmelte. Sie übten eine ziemlich rauhe Volksjustiz aus und wachten über die Einhaltung der Höchstpreise für die Grundversorgung; sie verteilten Lebensmittel an die Armen und Unterstützungen an die Witwen und Waisen, versorgten Flüchtlinge aus der Provinz und kümmerten sich um die Obdachlosen. Ihre ureigenste Sache war auch die Organisation der großen journées, der aufstandsträchtigen „Tage", durch die die Revolution immer stärker in eine egalitäre Richtung gedrängt wurde – sehr zum Ärger der Jakobiner, für die sie eine unangebrachte, gedankenlose Verehrung hegten, bis sie von ihnen – den Robespierres, Dantons und Saint-Justs – verraten wurden. Sie schmiedeten die „Heilige Lanze", bewaffnete Kampfgruppen des Volkes, mit denen dieses direkt in die Verhandlungen des Konvents eingreifen und dessen Beschlüsse und Gesetze ändern konnte. Die Sektionen gingen aber noch weiter und begannen, sich spürbar in das Wirtschaftsleben der Stadt einzumischen. Ihre comités d'agriculture schwärmten über das Umland aus, um Nahrung für die Städter herbeizuschaffen; die Arbeitsbeschaffungskomitees eigneten sich die von wohlhabenden Emigranten im Stich gelassenen Werkstätten an und beschäftigen darin Arbeitslose mit der Herstellung von Uniformen, Waffen und Schießpulver für die hart ringenden Revolutionsheere. Ganz ähnlich den athenischen Festlichkeiten eines vergangenen Zeitalters, die so sehr zur inneren Bindung der polis beigetragen hatten, hielten die Sektionen nicht nur die periodischen fe^tes décadaires und banquets populaires in den Stadtvierteln ab, sondern halfen auch bei der Ausrichtung der rauschenden Stadtfeste, die während der gesamten Dauer der Revolution ein Gefühl bürgerlicher Verbrüderung förderten, wie es Paris kaum jemals wieder erleben sollte, nachdem das „Jahr der sans culottes" (1793) Geschichte geworden war. Diese canaille, auch „der Mob" genannt, war es dann auch, die im Zuge der Reaktion nach dem 10. Thermidor (28. Juli) 1794 von der Bühne der Geschichte gestürzt und zu Tausenden erschossen wurde, als Robespierre und seine Anhänger unter die Guillotine kamen.

Am Ende gingen, wie Furet et al. feststellen, „die sans culottes vom Grundsatz der Volkssouveränität zu dem der direkten Regierung über. Mit derselben Begeisterung, mit der sie sich gegen die Girondisten erhoben, verlangten im Sommer 1793 einige Sektionen eigene Verwaltungsarchive, das Recht zur

Erhebung eigener Steuern und eine eigene Gerichtsbarkeit ohne Appellationsrecht. Eine Versammlung von Bürgern dürfe überhaupt keinen Einschränkungen unterliegen und müsse über alles bestimmen dürfen. Nachdem der Konvent am 9. September 1793 entschieden hatte, es sollten nur noch zwei Sektionsversammlungen pro Woche stattfinden, unterliefen die sans culottes diesen Beschluß, indem sie jeden Tag eine Sitzung der sogenannten ‚Sektionsgesellschaft' abhielten. Diese Versammlungen beanspruchten ein Aufsichtsrecht über die Verwaltungsbeamten, die in ihren Augen nur ihre Untergebenen waren. Die Mitglieder der comités civils, der Revolutionskommissionen, der Polizeikommissionen oder der Versorgungskommissionen standen unterständiger Überwachung durch die Sektionen, jedenfalls solange diese ihre Unabhängigkeit von der Revolutionsregierung bewahren konnten. Die wichtigsten Instrumente, durch die diese Volkssouveränität ausgeübt wurde, waren öffentliche Mißbilligung, Abstimmungen zwecks ‚Säuberung' sowie die Abberufung gewählter Personen – alles in Anlehnung an Rousseaus Prinzip des souveränen und unteilbaren Volkswillens."[50]

Die wohlhabende Klasse Frankreichs hatte allen Grund, vor diesen Sektionsversammlungen und vor einer radikalen Pariser Commune auf der Hut zu sein. Auch wenn es höchst unwahrscheinlich ist, daß die weitgehend bourgeoisen Distrikte von 1789 sich jemals ein Frankreich unter einer direkten Regierung des Volkes vorstellen konnten, so ließ doch der Aufstieg und wachsende Einfluß der Sektionsversammlungen wie eine Erscheinung das Bild eines föderalistischen Frankreich aufsteigen, in dem sich in allen Städten des Landes Sektionen wie in Paris bildeten – das Bild einer nationalen Commune der Communen. Wie sehr diese Vision für ein ganzes Land die öffentliche Phantasie bereits im November 1792 zu beschäftigen begonnen hatte, wird aus einer Erklärung deutlich, die die Section de la Cité den anderen Sektionen zur Annahme vorlegte. „Die Bürger von Paris erklären hiermit ..., daß sie keinen anderen Souverän als die Mehrheit der Communen der Republik anerkennen," heißt es in dem Dokument provozierend, „und daß sie den Deputierten des Konvents nur die Formulierung eines Verfassungsentwurfs und die provisorische Verwaltung der Republik gestatten." Bis zum Frühling 1793 hatten sich derartige Äußerungen vervielfacht. Am 29. April 1793 unternahm der Conseil Général der Commune, also das äußerste der konzentrisch angeordneten Gremien, praktische Schritte zur Umsetzung der Idee einer Föderation der Communen, indem er einen Korrespondenzausschuß einsetzte, um mit den 44 000 Ortsgemeinden in Frankreich Verbindung aufzunehmen. In einem gedruckten Rundschreiben an die Gemeinden stellt der Sekretär des Ausschusses kühn fest: „[Diese Art Föderalismus] ist unser Wunsch in Paris. (...) Alle Communen Frankreichs müssen Schwestern sein."[51a]

Daniel Guerin mag einseitig und voreingenommen sein, aber er bewegt sich auf sicherem Boden, wenn er zu dem Schluß kommt: „So wurden die bürgerlichen Philosophen des 18 Jahrhunderts [Rousseau ebenso wie die anderen Gesellschaftstheoretiker seiner Zeit; M. B.] widerlegt, welche erklärt hatten, daß eine direkte Demokratie in weiträumigen Ländern unmöglich sei, weil es eben materiell unmöglich wäre, in einer einzigen Versammlung alle Bürger zu vereinen. Spontan hatte die Commune eine neue Form der Repräsentation gefunden, direkter und anpassungsfähiger als das parlamentarische System, die, ohne vollkommen zu sein (denn jede Form der Repräsentation ist mit Mängeln behaftet), die Nachteile auf ein Minimum reduziert.[51b] Es sind ja Zweifel daran erlaubt, ob die Commune und die Sektionsversammlungen überhaupt noch als ein System der „Repräsentation" anzusehen sind. Die sans culottes waren bei der Errichtung einer direkten Demokratie viel weiter gegangen als jede andere Versammlungsform, die wir kennen – und dies im Herzen eines Nationalstaates, den die Jakobiner in einem solchen Maße zentralisiert hatten, daß noch der absolutistischste Monarch darüber Neid verspürt hätte.

KAPITEL

6

VON DER POLITIK ZUR STAATSRAISON

Es wird immer eine der größten Ironien der Geschichte bleiben, daß die gleiche Stadt, die der Verwandlung eines auf Status und Blutsbanden beruhenden, archaisch stagnierenden Zusammenlebens der Menschen in das innovative und freie Reich der Politik und des Bürgerwesens zum Durchbruch verhalf, auch eben die Faktoren hervorbringen sollte, die zu ihrem eigenen Untergang führten. Wie ich gezeigt habe, unterschieden sich die europäischen Städte von ihren antiken Gegenstücken darin, daß sie als Lebensgemeinschaften autonom waren. Indem die mittelalterliche Stadt sich immer mehr von ihrem traditionell agrarischen Umfeld löste, entstand nicht nur eine neue Stadtform mit eigener Identität, sondern auch ein neuer ökonomischer, kultureller und politischer Strukturtypus, der das Land einschneidenden Veränderungen unterwarf und es nach und nach dem Bild der Stadt anpaßte. Heute fällt es uns nicht mehr schwer, diesen tiefgreifenden Wandel – die „Verstädterung" des Landes – als einen logischen Schritt zu begreifen, als ein Glied in der Abfolge jenes mythischen gesellschaftlichen Fortschritts von dem, was Marx eher lahm als „ländliche Idiotie" abstempelte, zu dem, was wir die „Zivilisation" zu nennen belieben. Mit der modernen großtechnischen Landwirtschaft ist augenfällig die „Eroberung" der Agrikultur durch die Industrie – deren Geist und Technologie ein Geschöpf der Stadt ist – verbunden; das gleiche trifft für die Massenkultur zu, die den ländlichen Lebensstil nicht nur verstädtert, sondern auch seiner Vielfalt beraubt hat. Wir können uns aber kaum vorstellen, wie abwegig eine so allesverschlingende Verstädterung des Landes den Bewohnern der frühen Städte vorgekommen wäre – so wenig sie vorhersehen konnten, wie sehr ihr eigenes Bürgerwesen dadurch unterminiert werden würde. Wir haben das Problem der Antithese von Verstädterung und Stadtwerdung aus dem Auge verloren – und dies so vollständig, daß wir einer nur scheinbar gar nicht existierenden Seuche stumm und ahnungslos zum Opfer fallen.

Wie ist es aber nun zu diesem auffälligen Wandel von der städtischen Autonomie zur Diktatur des Städtischen gekommen? Und in welchem institutionellen und ökonomischen Sinn entwickelte sich daraus eine Gefahr für die Integrität der Stadt (was letztlich ihrer Funktion als Bereich echter Politik und sinnvollen Bürgertums den Boden zu entziehen droht)? Wenn wir auf diese, für das Verständnis der modernen Verstädterung und ihrer Bedrohung der Stadt unabweislichen Fragen ein Antwort finden wollen, müssen wir die neuen Werte und Wirtschaftsformen, die in die Stadtgemeinden des Mittelalters Eingang fanden, sowie die Rolle untersuchen, die sie bei der Überlagerung des bürgerlichen Lebens durch den Nationalstaat – deutlicher formuliert: bei der Verdrängung der Politik durch die Staatsraison – spielten.

Zunächst müssen wir uns die neuen Wirtschaftsbeziehungen ansehen, die

sich in jener Zeit unter den Städten und Regionen Europas ausbildeten – „zunächst" allerdings nicht, weil sie etwa die einzige und „endgültige" Ursache für diese neue ökonomische und politische Einstellung gewesen wären. Ob Europa sich „naturgesetzlich" von einer lockeren Ansammlung von kleineren und größeren Städten, Grafschaften und Herzogtümern unter dem – kaum spürbaren – Dach des Heiligen Römischen Reiches in eine wohldefinierte Gruppe artikulationsfähiger Nationalstaaten verwandelt hätte, läßt sich ebensogut erraten wie sozialtheoretisch ableiten. Die Frage ist noch offen, ob aus Europa statt hochzentralisierter Nationalstaaten auch ein Gebilde aus föderalistischen Gemeinschaften hätten werden können. Es lassen sich viele plausible Alternativpfade aufzeigen, die von den europäischen Städten ebensogut hätten eingeschlagen werden können wie diejenigen, die wir in der jüngeren Geschichte allgemein vorfinden. Die ökonomisch, sozial und politisch wirkenden Kräfte haben nicht etwa einen bestimmten Entwicklungsweg zum „unvermeidlichen" oder „vorbestimmten" werden lassen. Schon die Tatsache, daß Italien sich erst im 19. Jahrhundert zu einem Nationalstaat vereinigte, muß völlig unerklärlich bleiben, solange man nicht die Konstellation kultureller, sozialer und politischer Faktoren und vor allem die Rolle der italienischen Städte gegen rein wirtschaftliche Erklärungsversuche ins Feld führt. Es hat doch den Anschein, daß vor etwa 500 Jahren keine Region in Europa „moderner", „kapitalistischer" oder marktwirtschaftlicher orientiert war als die italienische Halbinsel –, und dennoch sollte Italien jahrhundertelang dem westeuropäischen Trend zum Aufbau von Nationalstaaten nachhinken. Genausowenig läßt sich verstehen, warum nur in England die Marktwirtschaft praktisch alle übrigen Wirtschaftsformen derart verdrängte, daß die Britischen Inseln im 19. Jahrhundert zur kapitalistischen „Vorzeigegesellschaft" werden konnten, wohingegen Spanien, das doch einer der ersten Nationalstaaten geworden war, vergleichsweise rückständig blieb und noch um 1930 weitgehend agrarisch geprägt war.

Klar ist jedenfalls: Etwa seit dem 13. oder 14. Jahrhundert war Europa – und hier vor allem Italien – der Schauplatz für ein gänzlich neues ökonomisches und soziales Lebensgefühl. Die italienischen Stadtstaaten brachen mit den traditionellen, eng mit dem antiken und frühmittelalterlichen Lebensstil verwobenen Wirtschaftsbeziehungen. Ausgehend von den Häfen und den binnenländischen Handelsstädten Italiens und den frühindustriellen Zentren in Flandern wurde eine wachsende Zahl bislang auf sich selbst fixierter Gemeinden in ein neuartiges Handelsnetz einbezogen, das wir heutzutage fast schon als kapitalistisch bezeichnen würden. Handel, Kapitalakkumulation und die Wiederanlage der Gewinne in wachsende, gegeneinander konkurrierende Unternehmen wurden jetzt zum Selbstzweck; sie waren nicht mehr nur Mittel, um persönlichen Reich-

tum, Landbesitz und einen aristokratischen Status zu erlangen. Zwar werden wir sehen, daß diese Entwicklung keineswegs überall vor sich ging. Aber sie war doch so weit verbreitet, daß sie als bestimmende Kraft die überlieferte agrarische Lebensweise umstürzte, die in der Vergangenheit für die europäische Gesellschaft, gleich ob Handelsleute oder Adlige, kennzeichnend gewesen war.

Aber ich möchte diese in der Tat neue Entwicklung auch nicht überbewerten. Denn unsere jetzige Gesellschaft, in der ein blühender „freier Handel" und eine kapitalistische Konkurrenzgesellschaft im Mittelpunkt stehen, verhält sich ideologie-imperialistisch: Sie neigt dazu, die Vergangenheit zu sehr nach ihrem eigenen Bilde zu modellieren. Nicht alle Wege der europäischen Geschichte führen zum Triumph der Marktwirtschaft des 20. Jahrhunderts. Es ist eine Tatsache, daß feudale Wertvorstellungen, deren Wurzeln in einer komplexen Rangordnung und einer starken Orientierung am Grundeigentum liegen, der aufsteigenden neuen städtischen „Bourgeoisie" ebenso selbstverständlich waren wie dem alten Landadel. Der Handel sollte noch jahrhundertelang nichts an dieser Grundüberzeugung einer Feudalgesellschaft verändern. Gleich ihren antiken Vorläufern strebten auch viele italienische und flämische Kaufleute danach, aus dem „anrüchigen" Handelsgeschäft den Reichtum aufzuhäufen, der ihnen ein Herrenleben auf dem Lande ermöglichen würde. Durch Heirat erworbene Titel sowie Eigentum an Grund und Boden waren bei diesen frühen „Bourgeois" beliebte Mittel, um zu Ansehen zu gelangen – in Europa bis weit ins 18. Jahrhundert hinein. In dieser Hinsicht unterschieden sich die Kaufleute der Antike und ihre Nachfahren aus dem Mittelalter, vor allem die reichsten unter ihnen, so gut wie gar nicht voneinander. Psychologisch und in ihrem kulturellem Selbstverständnis ähnelten die städtischen Reichen stets der jeweiligen ländlichen Oberschicht. Jedoch wird sich zeigen, daß derartige Lebensziele und Mentalitäten bei den mehr in der Mitte angesiedelten städtischen Schichten, wie den Handwerkern, einfachen Kaufleuten und ehrgeizigen Aufsteigern aus der Unterschicht, wenig verankert waren. Die mittelalterlichen Städte wurden in der Folge durch Unterschiede in Lebensstil und Vermögen tief in sich gespalten, wodurch ihr Verhältnis zu den aufkommenden Monarchien sich erheblich verkomplizierte.

An dieser Stelle muß nur betont werden, daß die wohlhabenden Kaufleute des späten Mittelalters sich von ihren antiken Vorläufern vor allem darin unterschieden, wie sie ihren Geschäften nachgingen. Auch wenn ihre Geisteshaltung eine feudale war, so war doch ihr praktisches Vorgehen dem heutigen sehr verwandt. Aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen, zwischen Theorie und Praxis, erwuchsen Verhaltensweisen, die das Leben in Europa von Grund auf verändern sollten. Trotz seiner Ausdehnung über das

ganze Mittelmeer war der Handel in der Antike im großen und ganzen eine überraschend einfache Sache, vergleicht man ihn mit dem Geschäftsverkehr im späten Mittelalter. Er war üblicherweise lokal und bestand auch mehr aus Tauschoperationen als aus Geldtransaktionen, denn die antike Wirtschaft war weniger monetarisiert als die heutige. Geld gab es damals so gut wie gar nicht; auch war der Handel in einem Maße reglementiert, daß ein modernen Jünger des laisser-faire erschauern würde.

Gleich den Städten, die im allgemeinen religiöse und administrative Zentren waren und mit ihren Tributforderungen das Umland ebenso parasitär ausbeuteten wie die unterworfenen Völkerschaften, sah sich der gesamte mittelmeerische Handel physisch und kulturell durch eine fast ungestörte Agrarwelt und Subsistenzwirtschaft eingeengt. Sobald der Handelsmann jener Zeit die Städte hinter sich gelassen hatte, die sich entlang den Küsten aneinanderreihten oder binnenwärts an strategischen Flußmündungen angelegt waren, sah er sich einer halbfeudalen Welt aus roh zusammengezimmerten Gutshöfen und armseligen Bauerndörfern gegenüber, die sich im Dschungel der fast noch auf der Stufe der Stammesgesellschaft stehenden Waldbewohner verlor. Die feudale wie die Stammeswelt bildeten ein unsicheres, ja lebensgefährliches Operationsgebiet für den fahrenden Händler, seine durch das Land ziehenden Karawanen und seine in der Ferne dahinsegelnden Schiffe.

Diesen Hindernissen paßte sich der antike Kaufmann auf seine Weise an. Der Handel war in hohem Maße mit individuellen Personen verbunden und enthielt stets ein Element des Wagnisses. Der Kaufmann und sein Schiffskapitän oder Karawanenführer waren durch die jeweils spezielle Unternehmung stärker aneinandergeschmiedet als durch einen durchorganisierten Geschäftsbetrieb, wenngleich es auch hiervon Ausnahmen gab. Vielfach stachen Schiffe in See oder machten sich Karawanen von Lasttieren auf den Weg ins Landesinnere, um dort auf eine „Goldader" zu stoßen, gerade so wie ein Börsenspekulant unserer Tage einen „Treffer landen" will. In diesem Sinne waren die Kaufleute eigentlich „Handelsabenteurer"; ihre „Compagnien" hatten einen quasimilitärischen Charakter und zogen meist auch als bewaffnete Expeditionen durchs Land. Kredite wurden ebenso ad personam gewährt wie die Ausrüstungen der Schiffe oder der Karawanen. Auch als das Römische Reich schon sicher und das dortige Kreditwesen bereits gut entwickelt war, galten Investitionen in den Fernhandel eher als Glücksspiel. Es lockten hohe Gewinne, die als Schätze angehäuft oder in Grundbesitz angelegt wurden; dem Ausbau des Geschäfts dienten sie nicht. Allerdings beziehe ich mich hierbei auf den Handel mit dem Ausland und auf die „Handelsabenteurer" der Antike, nicht auf den lokalen Handel und die seßhaften Kleinunternehmer, Handwerker und selbständigen Bauern.

GILDEN, MÄRKTE, STÄDTE

Die Neuerungen, welche die italienischen Kaufleute im Mittelalter einführten, können mit vollem Recht als „Revolution“ bezeichnet werden. Ein weitgespanntes Netz aus Geschäftshäusern, Kreditanstalten, Handelsdepots, Lagerhäusern und Zweigniederlassungen wuchs zwischen den Stadtstaaten Italiens und zahlreichen anderen europäischen Städten; der Transport der Güter wurde nach und nach durch Verträge, Tributzahlungen und Söldnertrupps gegen Raubritter und Banditen geschützt. Die venezianische Flotte säuberte die Handelsrouten des Mittelmeers weitgehend von Seeräubern und errang eine mit den großen Imperien vergleichbare Seeherrschaft. Das Geschäftsleben wurde zu einer systematischen, sicheren, vorhersagbaren Angelegenheit. Man investierte sein Geld nicht mehr nur in den Erwerb oder die Vergrößerung von Grundbesitz, sondern auch in immer ausgedehntere kommerzielle Operationen, von deren Profiten sich wiederum nicht nur die bürgerliche Mittelschicht, sondern auch der lokale Adel angezogen fühlte. Eine so sichere Quelle des Reichtums übte – auch wenn man sie kulturell noch mit Verachtung belegte – auf eine zunehmend pragmatische und säkularisierte Welt eine ungeheure Verlockung aus.

Sie öffnete überall in der spätmittelalterlichen Gesellschaft neue Türen. Die soziale Mobilität im 14. und 15. Jahrhundert stand jedenfalls in scharfem Gegensatz zur sozialen Stagnation der klassischen Ära. Wohlhabende Bürgerliche verbanden sich mit Adligen sowohl durch Heirat als auch durch Geschäftsbeziehungen. Aristokraten boten ihre Titel und Stammbäume zum Tausch gegen den Reichtum und die materielle Sicherheit, über die die Kaufleute verfügten. Bündnisse wurden nicht nur zwischen Familien des gleichen Standes geknüpft, sondern auch zwischen unterschiedlichen Schichten. Diese Vermischung der beiden „Klassen“ – der feudalen und der „bourgeoisen“ – hat erst vor kurzem die ihr zukommende Aufmerksamkeit gefunden; sie sollte sich auch tiefgreifend auf die sogenannte „Bürgerliche Revolution“ des 18. Jahrhunderts auswirken.

Wo es nicht durch Heirat gelang, erwarben Kaufleute und selbst Angehörige der freien Berufe den Rang eines Aristokraten schließlich gegen bar, vor allem seit dem 15. Jahrhundert. So stammte ein beträchtlicher Teil der Einkünfte der Bourbonenkönige in Frankreich aus dem Verkauf von Titeln. Die Oberschicht leitete daraus einerseits einen allgemeinen Stolz auf den Adelstitel her, andererseits sahen der erbliche „Schwertadel“ und der erworbene „Kleideradel“ mit wechselseitiger Verachtung aufeinander herab. Derartige Bündnisse oder Spannungen waren dem Wandel der Zeit ebenso ausgeliefert wie ein aus Reichtum

abgeleitetes Prestige, konnte man doch an einem Tag noch im Überfluß leben und sich nach einem schlechten Tag leicht in Armut wiederfinden.

Was jedoch überdauerte und florierte, waren die Handelsnetze zwischen den Gemeinden, vor allem zwischen den größeren Städten des mittelalterlichen Europa. Aber wir dürfen uns auch von dem enormen Wachstum, der Kontinuität und Stabilität dieses Fernhandels – der einem kapitalistischen System näher kam als alles andere – nicht dazu verführen lassen, die lebhaften örtlichen Märkte zu übersehen, die in den mittelalterlichen Gemeinden und ihrem nächsten Umland aufblühten. Der Rückzug des Römischen Reiches und der Untergang der Verwaltungszentren, von denen es zusammengehalten wurde, warfen Europa auf sich selbst und seine eigenen Quellen zurück. Es war nicht länger möglich, den Kontinent vom Mittelmeerraum mit seinen Kornkammern und Tributzahlern her zu unterhalten und zu zivilisieren, geschweige denn zu regieren und auszubeuten. Jenseits der intensiv kultivierten Ländereien des von Rom kontrollierten Europas erstreckten sich mächtige Wälder und Sümpfe, ein riesiger Subkontinent innerhalb des Kontinents, weitgehend unberührt und für neue gesellschaftliche Entwicklungen offen. Auf diesem jungfräulichen Boden entstanden jetzt Gemeinden, deren Struktur nicht nur von kultischen oder administrativen Funktionen bestimmt war, sondern im wesentlichen von Handwerksmärkten. Gewiß waren diese Handwerkerstädtchen roh und primitiv – eher dörflich als urban. Das Arbeits- und Marktleben in dieser stark dezentralen, „lokalistischen“ Gesellschaft kreiste immer noch um feudale und religiöse Werte. Aber auch wenn sie sich im Schutz von Kirchen und Kathedralen – und meist unter der Oberhoheit eines Bischofs – zusammendrängten, so wurden es doch produktive Stätten mit kleine Märkten und Familienbetrieben, die sich von den Produkten der Landwirtschaft in ihrer Umgebung ernährten und ihrerseits das Landvolk mit den Gütern versorgten, die man draußen nicht in dieser handwerklichen Qualität herstellen konnte.

Hier erscheint nun etwas wirklich Neues: gesellschaftlich lebendige Gemeinden mit einer Politik, in die das Volk einbezogen war – über Gilden, Systeme gegenseitiger Hilfe, eine Bürgermiliz und ein Loyalitätsgefühl zur Gemeinschaft. Wir sollten die Gilden – die wichtigste Institution in dieser neuartigen Handwerkergesellschaft – weder mit den collegia der Antike (denen sie strukturell ähnelten) noch mit reinen Wirtschaftsvereinigungen wie etwa unseren Gewerkschaften (denen sie scheinbar funktionell glichen) verwechseln. Man hatte im Römischen Reich nicht viel übrig für nichtstaatliche Körperschaften, die womöglich die Autorität der Monarchie und ihrer Bürokratie in Frage gestellt hätten. Daher war den antiken Handwerkskollegien kaum mehr erlaubt als Begräbnisvereinen oder Festbruderschaften. Jegliche wirtschaftliche Regu-

lierungs- oder Schutzfunktion war ihnen untersagt; es waren im wesentlichen kulturelle, quasireligiöse Institutionen. Die heutigen Gewerkschaften wiederum sind in erster Linie ökonomische Organisationen und entwickeln wenig kulturellen, geschweige denn religiösen Ehrgeiz.

Ganz im Gegensatz hierzu vereinigte die mittelalterliche Gilde die Aufgaben eines antiken Kollegiums mit denen einer modernen Gewerkschaft und noch manch anderem. Vielleicht religiösen Ursprungs, unternahm sie bald zahlreiche weltliche Aktivitäten und setzte sich für materielle wie auch für moralische Pflichten ein. Jede Gilde war eine, auf eine Charta eingeschworene Bruderschaft, die über ihre Mitglieder Strafen verhängte, wenn sie minderwertige Waren produzierten oder die Höchstpreise mißachteten. Neben der handwerklichen Produktion kontrollierte sie aber auch das persönliche, moralische und religiöse Gebaren. Sie sorgte nicht nur für die Witwen und Waisen, Kranken und Gebrechlichen unter ihren Mitgliedern, sondern gab auch Almosen an die Armen, vollbrachte diverse gute Taten, richtete Feiern aus und zog ihre Mitglieder in Fällen von Wucher, Blasphemie, Glücksspiel und anderen für „unmoralisch" angesehenen Verletzungen des Verhaltenskodex zur Rechenschaft.

Die mittelalterlichen Gilden spielten darüber hinaus eine besondere Rolle, die es vorher in den Städten nie gegeben hatte: Sie hatten einen so erheblichen Einfluß auf die Regierung und Gesetzgebung, daß sie in vielen Gemeinden die wichtigste kommunale Institution darstellten. Auch wenn uns europäische Kleinstädte heute manchmal eher kleinkariert anmuten, so hatten doch in jener Zeit Tausende von ihnen ein Maß an Autonomie erreicht, das man bei den wenigsten Gemeinden vorher oder nachher vorgefunden hätte. Diese Autonomie wurde gemeinschaftlich von den lokalen Handwerkern und Kaufleuten errungen, deren Welt eine feudale, nichtkapitalistische war, auch wenn ein Markt im Mittelpunkt stand; dies geschah, bevor die Gemeinden Europas in das Netz des Fernhandels einbezogen wurden. Das Wachstum und die Ausdifferenzierung der Gemeinden war also nichts Künstliches, sondern ein organischer Prozeß in einer völlig dezentralisierten Agrargesellschaft. Die europäische Stadt zeichnete sich vor der antiken römischen Stadt dadurch aus, daß ihre Autonomie die Regel war und nicht die Ausnahme. Die Kontrolle von unten setzte sich gegen eine schon institutionell schwache Feudalgesellschaft durch, die mit sich überlagernden und gegeneinander gerichteten Rechtsansprüchen von Landadligen, Bischofsstädten, päpstlichen Gesandten und wankenden Monarchien zu kämpfen hatte. Die endlose Kette von Konflikten, die aus diesen Rechtsstreitigkeiten entstanden, wurde verschärft durch das unterentwickelte Kommunikationswesen und den niedrigen Stand der Waffentechnik, wodurch

Bürgermilizen zu einer entscheidenden militärischen Kraft im gesellschaftlichen Leben wurden.

Der Fernhandel – genauer gesagt, der kapitalistische Warentransport, der von den italienischen Stadtstaaten und den flämischen Communen ausging – wirkte dieser Autonomie ebensosehr entgegen, wie er die Städte Europas miteinander vernetzte. Damit aber führte er die geschichtliche Entwicklung an einen Scheideweg: Würden aus dem kommerziellen Netz, das der Handel zwischen den Städten geknüpft hatte, Nationalstaaten unter monarchisch und später republikanisch zentralisierten Machtsystemen hervorgehen – oder würden es föderalistische Institutionen sein, die über sich selbst bestimmen, aber in einem den Kontinent überspannenden System zusammenwirken? Wenn der Nationalstaat schließlich über föderalistische Systeme der Selbstregierung die Oberhand behielt, so beweist das nicht, daß sein Sieg in der Geschichte Europas von vornherein angelegt gewesen wäre – oder daß dieser Sieg nicht auch rückgängig gemacht werden könnte. Wie der Nationalstaat sich durchsetzte, verdient im einzelnen berichtet zu werden, denn es zeigt sich darin auch, daß dieser Vorgang sehr mühsam und von Widerständen der Städte gegen den Zentralismus durchsetzt war, und daß der Kampf – gerade angesichts unserer heutigen Probleme in den Städten – immer noch nicht endgültig entschieden ist.

Für den Augenblick werden wir unseren Bericht darauf beschränken, wie der Nationalstaat geschaffen wurde – aber stets mit dem Vorbehalt, daß auch fast immer völlig andere Alternativen offenstanden, denen wir uns später noch zuwenden werden. Es begann damit, daß der Warentransport zwischen den Städten, durch den Europa vom 12. Jahrhundert an wirtschaftlich geeint wurde, in das komplexe Geflecht gegenseitiger Abhängigkeiten einbrach, welches bis dahin die Normen sowohl für den Handel als auch für das Verhalten überhaupt bestimmt hatte; daß er aber auch die Infrastruktur für einen neuen Typus gesellschaftlicher Institutionen aufbaute, die zunächst regional statt lokal und schließlich weitgehend national aufgespannt waren und die dem altbewährten, stark dezentralen und auf die Gemeinschaften bezogenen gesellschaftlichen Leben den Boden entzogen. Am Ende entwickelte sich daraus der Nationalismus, der ein spezifisch europäisches Phänomen ist, sich dann aber über diesen Kontinent hinaus ausbreiten und weltweite Dimensionen annehmen sollte.

Weder die Menschen der Antike noch die frühen Europäer hatten nennenswerte Erfahrungen mit dem Begriff der Nation. Sie waren weitgehend stammes oder ortsbezogen und auf ihre überkommenen Lebensweisen fixiert, die sie eher verfeinern als durch neue Institutionen oder Werte ersetzen würden. Selbst die Griechen und Römer, die noch vergleichsweise intensiv „nach vorn blickten", waren stark von Traditionen geleitet. Die – kulturellen wie ökonomischen –

„Grenzen des Wachstums“ waren weitgehend molekular: Die Menschen fühlten ihre stärkste Loyalität gegenüber ihrem Verwandtenkreis, dann gegenüber ihrer Gemeinde, vielleicht auch ihrer Region, aber kaum jemals gegenüber einer „Nation“. Dieser Begriff war dem damaligen Geist fremd, einem tribalistischen Geist, der dem eigenen Umfeld den Vorzug vor dem Weltkreis gab.

Zwar lag, kurz bevor Alexander die westliche Welt und den Nahen Osten institutionell zusammenführte, der Panhellenismus bei den griechischen poleis geradezu in der Luft, aber er driftete bald in die Richtung einer kosmopolitischen hellenistischen Ökumene ab, die sich der griechischen Sprache als lingua franca und der griechischen Kultur zur geistigen Ausschmückung bediente. So konnte sich unter den griechischen poleis keine griechische „Nation“ entwickeln.

In Israel scheint sich nach dem Makkabäeraufstand ein starkes Nationalgefühl ausgebildet zu haben, das allerdings durch fremde Invasoren unterdrückt wurde. Am Ende sahen sich die Juden stärker von der Religion in Anspruch genommen als von dem Bewußtsein, eine territoriale Nation zu sein; so wurde der aufkeimende Nationalismus durch den festen Glauben an eine spirituelle Gemeinde abgelöst, der noch immer einen Stolperstein für die ökonomistischen Erklärungsversuche darstellt, die in primitiven Varianten des Marxschen „Historischen Materialismus“ unternommen worden sind. Die großen Reiche der Antike waren niemals „Nationen“ in irgendeinem Sinne des Wortes. Sie lassen sich überhaupt nur schwer mit dem modernen, auf Klassen aufgebauten Nationalstaat in einen Zusammenhang bringen. Im Nahen Osten nahmen diese Reiche eine stark patrimoniale Gestalt an: Sie waren sozusagen das „Eigentum“ eines gottgleichen, patriarchalischen Monarchen, der die riesigen Landstriche unter seiner Herrschaft als Bestandteil seines oikos oder Haushalts betrachtete. Gebiete, die dem ursprünglichen Eigentum des Herrschers angegliedert wurden, wurden eher zu Tributzahlern für den zentralen Haushalt als zum Territorium eines institutionellen Gemeinwesens. Das Römische Reich – die republikanische weniger als die kaiserliche Form – übernahm diese traditionelle nahöstliche Staatsform, wobei diese allerdings stark säkularisiert und gesetzlichen Regelungen unterworfen wurde. Man darf nicht vergessen, daß der römische Staat hauptsächlich durch Patrizier gelenkt wurde, also per definitionem durch „Väter“, nicht durch die Bürger selbst. Die Imperatoren wiederum waren die „Väter“ ihres Volkes, nicht nur seine Souveräne.

Die europäischen Nationen hingegen wurden härter geschmiedet. Zwar mag die Formung der Nation durch die Monarchen, die so stark an die antike Staatsraison erinnert, Hand in Hand mit der Expansion der Märkte erfolgt sein; dennoch legte die durch den Handel geschaffene Infrastruktur ein festeres Funda-

ment für den Nationalismus als alles, was wir aus der Antike kennen. Aus diesem neuartigen, den Kontinent überspannenden kommerziellen Geflecht zwischen den Städten erwuchs eine Abhängigkeit von materiellen Gütern, die quer zu den mehr moralisch begründeten Beziehungen innerhalb der herkömmlichen Gesellschaft stand. Noch ehe die Monarchen in Spanien, Frankreich und England ihre Autorität in diesen Ländern gefestigt hatten, nutzten sie bereits für ihre Zwecke geschickt die gespaltenen Loyalitäten und Werte, die einerseits auf die wachsende kommerzielle Abhängigkeit von weit gestreuten Märkten und andererseits auf eine starke psychologische Abhängigkeit im Bereich hochdifferenzierter lokaler Gemeinwesen zurückzuführen waren. Vor die Wahl gestellt, entweder die materiellen Verheißungen der ersteren oder die spirituelle Sicherheit der letzteren zu genießen, bildeten die Städte in ihrem Innern ebenso scharfe Frontstellungen aus wie zwischen Stadt und Land. Die europäische Commune wurde also zwischen den Vorzügen des Nationalstaats und dem Ideal der kommunalen Föderation hin und her gerissen. Frankreich sollte ein klassisches Beispiel für den ersteren liefern, der Schweizerische Bund – in seinen frühen Tagen – für die letztere.

Derartige Alternativen hatte es – sieht man von Griechenland ab – in der Antike überhaupt nicht gegeben. Im Westen schrumpften mit dem Untergang des Imperiums die Verwaltungsstädte widerstandslos zu defacto-Dörfern, die die eigentliche kommunitäre Basis dieser Gesellschaft darstellten. Denn mit den Tributquellen versiegten auch die Mittel, die der römische Staat zu seinem Unterhalt benötigte, und das Abendland löste sich in eine dezentrale Feudalgesellschaft auf. Europa wurde auf seine eigenen Ressourcen und seine authentischen sozialen und ökonomischen Organisationsformen zurückgeworfen.

Die lange Geschichte des europäischen Mittelalters, die uns an die Schwelle der Neuzeit heranführt, brachte eine totale Verwandlung der Bühne für die urbane Evolution mit sich. Der europaweite Handel, vollständig auf die neuartigen, relativ selbständigen Kommunen ausgerichtet, eröffnete radikal unterschiedliche Entwicklungschancen. Die wohlhabenden Eliten der Städte waren durch die bereits erwähnten Loyalitätskonflikte gespalten. Die reichen Kaufleute nebst dem mit ihnen verbündeten Stadtadel neigten mehr und mehr zu einem völlig offenen, von allen Fesseln der überlieferten Moral und des alten Gildensystems befreiten Handel. Hiergegen stand die große Mehrheit der Handwerksmeister, Gesellen, Kleinhändler sowie der freien Berufe mit ihrer Forderung nach Beibehaltung der herkömmlichen Kontrollen, in denen sie seit jeher die Gewähr für Sicherheit und Stabilität sahen. Diese ziemlich konventionelle Auffassung vom „Klassenkampf“ in der mittelalterlichen Stadt wird allerdings durch die unpassende Tatsache gestört, daß die Patrizier und Plebejer des

Mittelalters ebenso selbstverständlich Seite an Seite wie gegeneinander kämpften – vor allem wenn es gegen Angriffe von draußen ging. Vielleicht nicht durchgängig, aber doch häufig genug verbündeten sich die beiden „Klassen" zur Verteidigung ihrer städtischen Privilegien gegen den Landadel, ja sogar gegen Monarchen, die einen hochzentralisierten Staat anstrebten. Dabei zeigten die plebejischen Schichten eine größere Treue zu ihren politisch-gesellschaftlichen Vorrechten; die Patrizierschicht hingegen – gespalten zwischen ihrer feudalen Weltsicht und ihrer bourgeoisen kommerziellen Praxis – schwankte in ihrer Loyalität zwischen dem Volksnahen einerseits und dem Elitären, Adligen und Königlichen andererseits, dem sie sich mit der unterwürfigen Abhängigkeit aller gesellschaftlichen Parvenüs verbunden fühlte. Wie sich zeigen wird, waren diese innerstädtischen Bündnisse überwiegend temporär und inkonsequent. So konnte es einesteils zu heftigen städtischen Aufständen gegen die neuen absolutistischen Herrscher kommen, während zu anderen Zeiten Städte so sehr in sich zerrissen waren, daß sie eine leichte Beute für die am modernen Nationalstaat arbeitenden Monarchen wurden.

Wer an dieser Stelle eine elegante und kompakte Entwicklung bis hin zur modernen urbanen Gesellschaft erwartet, wird sie leider nicht finden. In der Zeit, da zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert sich die Nationalstaaten auszubilden begannen, fanden sich die europäischen Städte in einem Knäuel ständig wechselnder Allianzen und Konflikte. Zwar existierten bereits modern anmutende Vorstellungen vom „freien Handel"; allerdings blieben diese weitgehend auf den Transporthandel zwischen dem Mittelmeerraum und dem übrigen Kontinent beschränkt und waren auch noch von feudalistischen, um Statusfragen und Grundeigentum kreisenden Wertvorstellungen durchsetzt, die einem Heutigen recht merkwürdig vorkommen würden. Praktisch befand sich das „Kapital" im Kriegszustand mit sich selbst und war noch bar jeder Identität. Die ersten Kapitalisten des Hoch- und Spätmittelalters sahen sich in einem ihr Verständnis übersteigenden Zwiespalt zwischen einer langsam verdämmernden Vergangenheit und einer noch kaum erkennbaren Zukunft.

Die plebejischen Schichten der Stadtbevölkerung andererseits waren tief ihren alten Traditionen verhaftet, also den korporativen Werten der mittelalterlichen Welt. Der Wunsch nach „freiem Handel" oder Ideen von unreglementierten Geschäftspraktiken waren bei diesen weniger privilegierten Gruppen nicht zu finden. Bei all ihren quasi-feudalen Vorstellungen widerstanden sie jedoch entschlossen allen Versuchen der Territorialherren, die Freiheiten ihrer Städte anzugreifen – dies in ironischem Gegensatz zu der begüterten Kaufmannsschicht derselben Städte, die Furcht vor beiden Lagern empfand und sich abwechselnd mit dem einen gegen das andere verbündete. In sich gespalten

waren schließlich in diesem Knäuel wechselnder Allianzen und Konflikte auch die Fürsten und Monarchen, denen die Zukunft gehörte und die am Ende die Nationen Europas zimmern sollten. Sie benutzten nur zu gern die Communen gegen den Adel, der ihrem Autoritätsanspruch die Stirn bot. Aber sie zögerten auch ebensowenig, die Communen niederzuhalten, sobald sich dort der Ruf nach der alten Freiheit und Autonomie der Gemeinde erhob.

In dieser, bei aller Tradition äußerst instabilen Welt, der in der mediterranen Antike nichts Vergleichbares vorausgegangen war, wurden nun uralte gesellschaftliche Organisationsformen durch eine neue ersetzt: durch einen zentralisierten Staatsapparat auf der Grundlage unterscheidbarer nationaler Einheiten. Die Antike hatte den Zentralstaat in voller Größe und Macht erlebt, und sie hatte sogar ganz vage, rudimentäre Umrisse des Nationalgedankens gesehen. Aber diese beiden – Staat und Nation – waren niemals zuvor zu einem Etatismus, getragen von Nationalismus, vereinigt worden, der dann weitreichende Folgerungen für unsere heutige Welt mit ihrer alles zersetzenden globalen Marktwirtschaft nach sich ziehen sollte.

STAATEN UND NATIONEN

Im Zusammenhang mit dieser ereignisreichen, vielgestaltigen und dynamischen Geschichtsperiode, die durchaus zu einer ganz anderen als der dann erlebten gesellschaftlichen Entwicklung hätte führen können, müssen wir die herrschende Lehre vom Aufstieg des modernen Staates und von der Herausbildung der Nationen einer Überprüfung unterziehen.

Es muß wohl nicht betont werden, daß der Staat der Nation historisch vorausging; alle meine bisherigen Darlegungen bauen auf dieser Tatsache auf. Eine professionelle Institutionalisierung der Macht und des Gewaltmonopols durch eigens dafür vorgesehene Verwaltungs-, Rechts-, Militär- und Polizeiorgane hat in der Geschichte schon sehr früh stattgefunden. Der so verstandene Staat erscheint als ein kompaktes Gebilde, das seit den ältesten Zeiten funktional unverändert geblieben ist, wie unterschiedlich seine Formen auch gewesen sein mögen.

Aber eine funktional so stabile Institution kann den Betrachter, der nur auf den „Klassencharakter" und die Ausübung von Zwang schaut, sehr in die Irre führen, sobald man ihre zahlreichen Entwicklungsnuancen mißachtet. Diese simplistische Auffassung vom Staat hat bei vielen Gesellschaftswissenschaftlern das Trugbild entstehen lassen, die verschiedenen Staatsformen seien bloße

Epiphänomene, in denen sich eine allem zugrundeliegende, scheinbar konstante Struktur äußern soll – in marxistischer Sprache: nur der „Überbau“ einer unveränderlichen „Basis“; eine derartige Institution bedürfe also eigentlich keiner besonderen Analyse. In der modernen Politik hat dieser simplistische Ansatz zu erheblicher Verwirrung geführt. So kann beispielsweise der unbedachte und undifferenzierte Gebrauch von Bezeichnungen wie „faschistisch“ für unbestreitbar republikanische wie für totalitäre Staaten zu primitiven, ja geradezu schlampig begründeten politischen Einstellungen führen. Es sind Staaten als faschistisch – oder umgekehrt als demokratisch – hingestellt worden, die dem in keiner Weise entsprechen; hart erkämpfte Bürgerfreiheiten wurden ignoriert, die nach allen Wertmaßstäben jegliche Unterstützung verdient hätten.

Was ebenfalls beunruhigt: Bei den selbsternannten „Progressiven“ hat sich eine krasse Mißachtung demokratischer Rechte an sich breitgemacht, weil man sich dort, statt um soziale, nur noch um materielle Gerechtigkeit sorgt. Daß man das Ökonomische in den Vordergrund stellt, ist bezeichnend für die allgemeine Marktwirtschafts-Mentalität – am ausgeprägtesten, ironischerweise, bei den Sozialisten und den Syndikalisten –, bringt aber eine bedauerliche Mißachtung libertärer politischer Institutionen mit sich, die zu bewahren und zu stärken unendlich wichtig wäre, wenn wir eine neue, kommunalistisch orientierte Politik entwickeln wollen. Derartige Institutionen werden von Sozialisten wie Anarchisten vielfach verächtlich als „bourgeois“ abgetan. Wir werden aber entdecken können, daß die „Bourgeoisie“ niemals eine libertäre Weltanschauung hatte und sich selten genug republikanischen Institutionen des Staates verpflichtet fühlte. Auch liberale und konservative Ideologien haben mit Wörtern wie „Freiheit“ in einem Maße um sich geworfen, daß sowohl der Inhalt wie auch die Form dieser Begriffe von einem „Schwarzen Loch“ bedeutungsleerer Soziologenrhetorik aufgesogen worden sind.

Noch negativer ist der unterschiedslose Gebrauch der Begriffe „Staat“ und „Nation“ einzuschätzen. Triviale Treueschwüre von der Art „Right or wrong, my country!“ sagen nichts über eine Loyalität zum republikanischen Staat aus, selbst wenn augenscheinlich demokratische oder gar libertäre Institutionen vorhanden wären und das Gelöbnis insofern rechtfertigen würden. Der heutige Patriotismus ist ein Nationalismus und kein Demokratismus – was noch in der Französischen Revolution als Synonym akzeptiert worden wäre. „Vaterlandsliebe“ läßt sich bei einem Faschisten, Sozialisten, Liberalen oder Konservativen finden, und sie verpflichtet keinen davon auf irgendeine spezielle Staatsform und schon gar nicht zu einer freien Gemeinschaft. Die Entwicklung des Staates und das Entstehen der Nation sind also nicht nur von akademischem Interesse.

Ihre Geschichte ist vielmehr eng mit den beherrschenden gesellschaftlichen Werten unserer Zeit verwoben und wirkt sich tiefgreifend auf unsere Visionen von einer zukünftigen Gesellschaft aus, vor allem in der kommunalistischen Diskussion.

Bei genauerer Untersuchung des Staates zeigt sich, daß es zu jeder Zeit unterschiedliche Grade der Staatlichkeit gab, daß also „der Staat“ nicht einfach als fertiges Phänomen in Erscheinung getreten ist. Schon der allgemeine Gebrauch von Termini wie „Staat“ kann uns daran hindern, zu verstehen, auf welch unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklungsstufen „der Staat“ existiert – und zwar nicht nur in geschichtlicher Vergangenheit, sondern noch heute. Ich möchte unmißverständlich klar machen, daß „der Staat“, den ich unter Berücksichtigung der historisch und funktional unterschiedlichen Grade der Staatlichkeit als einen Prozeßbegriff auffasse, sich weniger in den Institutionen auf kommunaler Ebene, mehr auf der regionalen Ebene, am stärksten jedoch auf der Ebene der Nation durchsetzt. Diese Unterscheidungen sind nicht unwichtig, denn sie zu vernachlässigen hieße, die Politik über Gebühr zu vereinfachen. Das Maß der Ausbildung des Staates kann sich auf die politischen Belange des Einzelnen und der Gemeinschaft erheblich auswirken.

Auch in der Geschichte finden wir überzeugende Beispiele für staatliche Keimzellen, Quasi-Staaten, nur teilweise ausgebildete und häufig sehr instabile Staaten, und voll entwickelte, allumfassende Staaten. Die athenische polis wie auch die Römische Republik waren keine vollwertigen Staaten, im Gegensatz etwa zum relativ weit entwickelten Staat der römischen Imperatoren und dem noch stärker ausgebildeten ägyptischen Staat der Ptolemäer. Auch wenn es im klassischen Athen Sklaverei gab, so läßt sich diese Stadt kaum sinnvoll als „Staat“ bezeichnen. Sogar in den modernen Nationalstaaten, über die wir ja am meisten wissen, sind viele Kommunen weniger „verstaatlicht“ als die Nation; natürlich gilt dies nicht für die offen totalitären Staaten der jüngsten Geschichte. Die Praxis der modernen Kommunalpolitik kann völlig anders ablaufen als die parlamentarische „Politik“ auf der gesamtstaatlichen Ebene, wie wir im letzten Kapitel noch sehen werden, und die Traditionen und die ideengeschichtliche Grundlage des politischen Lebens auf der lokalen Ebene können völlig andere sein als diejenigen, die wir mit der Entstehung des Nationalstaats verbinden.

Wir haben so sehr auf die Ursprünge des Staates als Instrument der Klassenherrschaft gestarrt, daß wir dabei seine Geschichte aus dem Auge verloren haben – seine langsame Entwicklung, seine verschiedenen Vorformen, seine unterschiedlichen Strukturen und seine Fähigkeit zur Durchdringung des sozialen und politischen Lebens in Gemeinde und Nation.

Da wir nun einmal in „gegründeten“, wenn auch verschieden gearteten Republiken leben, also in Staaten, die sich mit „Manifesten“, „Verfassungen“, „Grundgesetzen“, manchmal sogar mit identifizierbaren „Gründervätern“ schmücken, neigen wir zu einem vertraglichen, legalistischen und arrangierten Bild „des Staates“. „Der Staat“ mit seinen datierbaren Urkunden erscheint uns wie ein Gesellschaftsvertrag, nicht aber als geschichtsbedingtes Phänomen. Hinter dem „vertraglichen“ Staat verbirgt sich eine Anthropologie und Geschichte, die bei genauerer Analyse den Heiligenschein zerreißt, der über seinem rationalistischen Anspruch auf Autorität als Garant einer geordneten Gesellschaft schwebt. Denn in Wirklichkeit mußte sich der Staat seinen Weg gegen widerstehende Ansprüche erkämpfen, die nicht weniger rationalistisch und moralisch begründet waren als diejenigen, mit denen er selbst seine Legitimation verfocht. Er mußte auf organische Weise wachsen, also innerhalb eines sozialen Beziehungsgefüges und später auch innerhalb politischer Normen, die sich keineswegs mit der Entstehung eines Staatsapparats vertrugen, die vielmehr zeitweise geradezu antithetisch dazu standen. Man kann also feststellen: Nicht nur ging der verfaßte oder konstitutionelle Staat der Bildung der Nation voraus, sondern dem verfaßten, „konstitutionellen“ Staat ging ein organischer Staat voraus, von ungewisser Herkunft und zweifelhafter Legitimität. Der organische Ursprung des Staates wirft nun die Frage auf, wie weit sich der Staat ausschließlich rationalistisch begründen läßt und – wichtiger noch – wie stark er Aspekte des gleichen Gesellschafts- und Gemeinschaftslebens absorbieren konnte, aus dem heraus er entstand. Indem wir die Autorität des Staates als rationalistischer Konstruktion entmystifizieren, tun wir den ersten Schritt in Richtung auf die Wiedergewinnung der hellenischen Vision von der Politik als Gemeinschaftshandeln und als einer Domäne authentischen Bürgertums, nicht aber als Staatsraison, der Domäne professioneller Gesetzgeber, Militärs und Bürokraten.

Entgegen allen rationalistischen, vertraglichen Vorstellungen vom Staat entstanden staatliche Institutionen langsam, unsicher und keineswegs unangefochten aus einem gesellschaftlichen Milieu, das alles andere als staatsorientiert war. Vielmehr mußten die gesellschaftlichen, organischen Wurzeln des Staates sorgfältig umgeformt werden, bevor aus ihnen staatliche Institutionen entstehen konnten. In grauer Vorzeit war es wahrscheinlich der Tempelbund – der in Wirklichkeit dem kollektiven Stammesgeist und der öffentlichen Kontrolle über die Bodennutzung eine religiöse Legitimation verlieh –, der den Staat des Nahen Ostens zeugte. Zu jener Zeit wurden häufig aus Priestern Könige, zum mindesten nahm das Königtum priesterliche Züge an. In beiden Fällen aber wurde durch Tempel und Palast die Stammesgemeinschaft verherrlicht und zugleich vergöttert.

Trotz zunehmender Säkularisierung, vor allem in Griechenland und Rom, büßte der Staat doch zu keiner Zeit seine religiösen Zierate und seine Funktion als Bewahrer der kollektiven Gemeinschaft ein – ein Attribut, welches ihm, gleich ob als Vereinigung von Feudalherren, als Monarchie oder als absolutistisches Reich, bis weit in die Neuzeit erhalten blieb. Das traditionelle „Staatsoberhaupt“, es sei ein Feudalherr oder König, war immer auch „Vater seines Volkes“, entweder kraft göttlichen Rechts oder eigener Gottgleichheit. Bevor republikanische Regierungssysteme in Gebrauch kamen, trat also der Staat niemals als ein verfaßtes Phänomen in Erscheinung, sondern als ein nur umgeformtes Gefüge aus den traditionellen organischen, patriarchalischen, ja tribalistischen Beziehungen, in denen die Macht nicht von der Gemeinschaft einem Wahlkönig anvertraut wurde, sondern sich nach Art der uralten Stammes- und Blutsbande aus Abstammung und Verwandtschaft herleitete. Stets wurde in der Gegenwart auch die Vergangenheit umgeformt, und neuen Bedürfnissen und Anforderungen wurde eher durch eine Transmutation der überlieferten Formen als durch deren Auflösung Rechnung getragen.

Auf jeden Fall verlief auch der Aufstieg des zentralisierten Nationalstaats in Europa als ein solch archaischer, organischer Prozeß der Transmutation des Alten in das Neue. So war es vor dem „Zeitalter der demokratischen Revolutionen“, um den Titel von R. R. Palmers ausgezeichnetem Buch zu zitieren, durchaus üblich, daß Bürgerkriege zwischen König und Volk – und das hieß häufig: Alleinherrscher gegen Gemeinderechte – über der Wiederherstellung alter Rechte ausbrachen und nicht etwa infolge der Errichtung eines neuen Staates.[52] Keine der beiden Parteien erstrebte eine neuartige Regierungsform, vielmehr suchten beide Seiten alte, aus der Vergangenheit bekannte Formen wiederherzustellen. Bezeichnenderweise entstand die früheste Form des Nationalstaats in Europa nicht im Zusammenhang mit der Herausbildung einer Nationalwirtschaft (auch wenn diese an Bedeutung gewinnen sollte), sondern als wachsende Souveränität des eigentlichen königlichen Haushalts – des monarchischen oikos – nach dem Bilde der „Nation“ als eines königlichen Patrimoniums.

Ein schlagendes Beispiel für die Evolution vom königlichen Haushalt zum eigentlichen Staat liefert die Entstehungsgeschichte der englischen Monarchie. Es wird meist zuviel Aufhebens um die Einmaligkeit Englands als Zentralstaat seit den Tagen des Normanneneinfalls im Jahre 1066 gemacht. Zwar trifft es zu, daß Wilhelm der Eroberer nach der Niederlage König Harolds in der Schlacht bei Hastings das angelsächsische England fest in Besitz nahm; dennoch war das Gebiet, das die Normannen beherrschten, relativ klein, kaum größer als eine Provinz. Wales und Irland mußten erst noch erobert, Schottland mußte eingegliedert werden. Wilhelms absolute Herrschaft war aber nicht nur territorial

eingeschränkt, sie war auch nur von kurzer Dauer. Der englische Staat – und vor allem sein sehr fragmentarischer Nationalbegriff – sticht weniger wegen seiner Kontinuität ins Auge als vielmehr wegen seiner Diskontinuität. Seit der Eroberung war wenig mehr als ein Jahrhundert vergangen, da hatte der Landadel – die Barone – der königlichen Regierungsgewalt schon deutlich zugesetzt: Die Magna Charta, von König Johann widerwillig im Jahre 1215 zu Runnymede besiegelt, belegt nicht so sehr die englische Demokratie – was immer einige Legenden darüber behaupten mögen –, sondern die Macht, welche die Barone auf Kosten des Königshauses errungen hatten. Obgleich Johanns Vater Heinrich II. seinen Söhnen einen Staat hinterlassen hatte, der über ein für seine Zeit ungewöhnliches Stützwerk königlicher Gesetze verfügte – so etwa die Ausdehnung des „Königlichen Friedens“ auf das Zivil- und Strafrecht, ein rationales System von Prozessen, Strafen und Schwurgerichten, sowie die praktische Umsetzung dieses Systems durch königliche Berufsjuristen –, eroberten sich die Barone viele dieser judikativen Rechte wieder zurück. England war zwar dem Namen nach ein Zentralstaat, blieb aber während der drei Jahrhunderte zwischen Heinrich II. und Heinrich VII. stark dezentralisiert. Mit der Eroberung war zwar eine zentralistische Infrastruktur entstanden, aber diese mußte erst noch im Laufe der Geschichte durch wirkungsmächtige königliche Institutionen mit Leben erfüllt werden.

Das Interessante am englischen Staat ist, daß er die simplistischen Theorien über Staatsbildung und Staatsherrschaft in Frage stellt. Ich denke hier an seine organischen Wurzeln und seine Entwicklung aus den königlichen Haushaltsämtern. Der englische Staat erblickte nicht aus einem Verwaltungskörper autonomer Abteilungen das Licht, sondern er bildete sich aus den persönlichen Zuständigkeiten der königlichen Bediensteten, also der unmittelbaren Hofentourage – nicht selten in Opposition zu den vom König selbst belehnten Feudalherren, deren Loyalität höchst zweifelhaft war. An der Spitze dieser Diener des Königs stand wahrscheinlich sein Persönlicher Sekretär – der Kanzler –, der das königliche Siegel trug und die zur Verwaltung des Königshofes gebildeten Abteilungen koordinierte. Mit der Zeit wurde das Kanzleramt zu einer zentralen Säule, um die sich immer mehr Hilfskräfte, Spezialisten für verschiedene Felder des Regierungsgeschäfts sowie Kontrolleure einer am Ende recht komplexen Exekutive anordneten, die in ihrer Gesamtheit die wichtigste englische Regierungsbehörde, das Kanzleramt (chancery), bildeten. Praktisch jeder Bereich der königlichen Herrschaft fiel in seine Zuständigkeit, vor allem das für die Eintreibung der Steuern verantwortliche Schatzamt sowie die Justizverwaltung Heinrichs II.

Der englische Staat ist also im wesentlichen aus des Königs Schlafzimmer

und Speisesaal, seinen Kammerdienern und Hofbürokraten hervorgegangen und nicht aus festgelegten Regierungsprinzipien, die die Interessen einer „herrschenden Klasse“ verkündeten. Auch wenn Klassentheorien vom „Ursprung des Staates“ das Gegenteil behaupten: Der Staat im englischen Mittelalter begann als Realisierung eines Patrimoniums und nicht als Institutionalisierung der Vorherrschaft einer „Klasse“ über eine andere. Die englischen Barone standen dieser Ausformung des Staates mit Mißtrauen und später in offener Feindschaft gegenüber; es fiel ihnen schwer, diesen Staat als den ihren zu akzeptieren. Zwischen der Adelsstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft Englands und der Monarchie, die den Anstoß für einen authentischen und relativ vollständig ausgeformten Staat gegeben hatte, herrschte ein ununterbrochenes Spannungsverhältnis, das sich gelegentlich in Gewaltausbrüchen entlud. Der englische Staat in seiner patrimonialen Form stellt auch keine Ausnahme von irgendeiner allgemeinen Regel vom „Ursprung des Staates“ dar; auf ganz ähnliche Weise haben die „barbarischen“ Häuptlinge der frühen Stammesgesellschaften ihre Macht vermittels der Netzwerke ausgedehnt, die ihre persönlichen Abhängigen und Clans darstellten. Der Weg vom „Kammerdiener“ zum „Premierminister“ kommt – auch wenn die Nebeneinanderstellung erheiternd wirken mag – der wirklichen Staatsbildung näher als die stärker „soziologisch“ geprägte Idee vom Staat, der als Organ von Klasseninteressen entstanden sei (seine weitere Entwicklung im Laufe der Geschichte sei dahingestellt).

Ich habe bei dem Ursprung des englischen Staates – der ja bald als der prototypische Nationalstaat par excellence angesehen wurde – nicht wegen dieser speziellen Bedeutung so lange verweilt, sondern weil er kontinuierlich an die Vergangenheit anschloß. Das organische Wachstum der englischen Monarchie stellt eine bemerkenswerte Parallele zum Entstehen der frühen oikos-Staatsformen dar, die sich im alten Ägypten, Persien, Babylonien und selbst in Rom, vor der Bürokratisierung des Kaiserreichs, finden.

Warum konnte aus dem englischen Staat ein so passender Rahmen für die Entwicklung der modernen Nation und des modernen Kapitalismus werden? Die Antwort auf diese Frage liefern genau die rationalistischen und zentralistischen Formen, die er annahm, und die Grenzen, auf die er sich – territorial wie institutionell – beschränkte. Nachdem sich der englische Staat in seinen französischen Abenteuern so erschöpft hatte, konzentrierte er sich bereits zur Tudorzeit stärker auf das eigene Gebiet als seine antiken Vorbilder. In seinen Institutionen nahm er auch niemals – da es ihm nicht gestattet wurde – einen so absoluten Charakter an, daß er seine bourgeoise „Henne, die die goldenen Eier legt“, geschlachtet hätte. Die Marktflexibilität, die er zuließ, sucht nicht nur im Mittelalter ihresgleichen. Während also die absoluten Herrscher Englands (vor

allem Heinrich II. und die Tudors) die Nation innerhalb der angelsächsischen Kernlande zusammenhielten, in die sie schließlich auch die Schotten und die Waliser integrierten, ließen sie gleichzeitig einen ausreichenden Freiraum, in welchem ihre „gemeine“ Mittelklasse blühen und gedeihen konnte – und zur gegebenen Zeit auch gegen die Zumutungen und willkürlichen Forderungen von Seiten Karls I. bestehen konnte. Über weite Perioden seiner Geschichte hatte England weniger unter der Bürokratie zu leiden als seine westeuropäischen Rivalen. Zwar verfügte die Monarchie stets über eine feste bürokratische Struktur, vor allem in der königlichen Justiz und im Steuerwesen, aber im übrigen wurde England weitgehend von seinem lokalen Landadel verwaltet, also durch ein stark personalisiertes Lenkungssystem, das nach den rationalen Regeln funktionierte, die Heinrich II. und die Tudors aufgestellt hatten. Dieses empfindliche Gleichgewicht zwischen dem König und seinen „Gemeinen“ wurde durch Cromwells Englische Revolution soweit zementiert, daß der englische Staat die fiktive Eigenschaft eines idealen politischen Systems der „Bourgeoisie“ annahm. War es doch Englands „konstitutionelle Monarchie“, die eine geradezu hypnotische Anziehungskraft auf die progressive Intelligenz während der Aufklärung in Frankreich und Deutschland ausüben sollte.

Eigentlich ist es eine Ironie der Geschichte, daß nicht England, sondern Frankreich zum Schöpfer jenes allgegenwärtigen bürokratischen Nationalstaates werden sollte, der zum Markenzeichen unserer heutigen bourgeoisen Staatsformen geworden ist. Da die Geschichte irregulär zu verlaufen geruht und allen Versuchen der Historiker trotzt, in den Gang der Ereignisse beim Aufstieg des Nationalstaats im Namen des „Historischen Materialismus“ und anderer „wissenschaftlicher“ Erklärungen ein System hineinzulesen, wird die herausragende Rolle Frankreichs als prototypischer Nationalstaat nunmehr nicht mit seiner „weit vorangeschrittenen“ Entwicklung als „bourgeoiser“ Gesellschaft begründet, sondern im Gegenteil mit der Verspätung, mit der diese Entwicklung erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzte, lange nach der englischen. Natürlich ist der französische Zentralismus nicht in einem plötzlichen Schub entstanden – ganz im Gegenteil. Noch Ludwig IX. („der Heilige“) verfaßte, mehr als ein Jahrhundert nach Heinrich II. von England, seine Dekrete in einer Sprache, die an das frühe fränkische System kollektiven Führertums denken läßt, bei dem die Germanenkönige nur als die Ersten unter Gleichen galten. Immer wieder erscheint in Ludwigs Verlautbarungen die Floskel

„Wir und Unsere Barone“, die keinerlei Rückschlüsse auf eine Befehlsgewalt über die Lehnsgefolgschaft zuläßt. Aber noch stärker als England trat der französische Staat in eine Entwicklungsphase ein, die das absolutistische Frankreich vielen Historikern als Vorbild für ganz Europa erscheinen ließ. Diese Feststellung war zwar übertrieben, aber andererseits so wirksam, daß aus ihr die Französische Revolution, die die absolutistische Monarchie des Landes stürzte, den Charakter einer besonders glühenden Kampfansage an den Absolutismus per se gewinnen konnte.

Gegen Ende des 12.Jahrhunderts hatte Frankreich gegenüber England bereits teilweise aufgeholt, indem es den Stand der officiers du roi (Beamte des Königs) schuf, die zusammen mit den Baronen ein Mitspracherecht im traditionellen Königlichen Rat besaßen. Schritt für Schritt zog Frankreich an seinem englischen Rivalen vorbei. Funktionäre, die eigentlich aus dem königlichen Haushalt stammten, übernahmen eine immer stärker administrativ ausgeprägte Rolle; binnen kurzem wurden so aus Haushaltsverwaltern königliche Bürokraten. Die Franzosen trieben diese Entwicklung viel weiter als der englische Hof, bis hin zur Übernahme der seit alters her unantastbaren lokalen Rechtsprechung durch königliche Justizbeamte. So entwickelte sich rasch eine ausgedehnte Beamtenhierarchie, und Ende des 13.Jahrhunderts sah sich Philipp der Schöne veranlaßt, besondere controleurs mit der Aufsicht über die Scharen von lieutenants, sergents und bedeaux zu beauftragen, die das Volk in den Orts- und Provinzverwaltungen schikanierten. Allerdings wird diese Strategie des Königs die Bürokratisierung der Nation eher beschleunigt als gebremst haben. Mitte des 16.Jahrhunderts gab es ständige königliche Regionalbeamte (commissaires), und das Netz der in zweifelhaftem Ruf stehenden Finanzbürokratie aus intendants und surintendants reichte überall hin und zog den besonderen Haß des Volkes auf sich.

Im Laufe der Zeit entwickelte die riesige französische Bürokratie des 16. und 17. Jahrhunderts, die in der Theorie allein dem Monarchen verantwortlich war, ein Eigenleben und damit auch eine eigene Weltanschauung. Man muß sich immer wieder vor Augen halten, wie sehr das bürokratische Grundgefühl sich durch alle Ebenen der französischen Gesellschaft hindurchzog. Überall gab es jetzt den neuen „Kleideradel“, der seinen Status mehr der Amtsfunktion bei Hofe als der Geburt verdankte und der den erblichen „Schwertadel“ zu überflügeln begann. Anders als in der übrigen Feudalgesellschaft Europas wandten sich die Söhne der französischen Mittelklasse auf ihrer Suche nach Aufstieg und Einfluß nicht der Kirchenhierarchie, sondern der königlichen Bürokratie zu; dieser Wechsel der Blickrichtung kettete die französische „Bourgeoisie“ enger an die Monarchie, als es die Geschichtsschreiber der „Klassenkämpfe“ uns weismachen möchten – was immer mit dem Wort „Bourgeoisie“ vor 200 Jahren auch gemeint gewesen sein mag. Die Französische Revolution, die ja als die „klassische bürgerliche Revolution“ des aufsteigenden Kapitalismus verstanden wird, sollte diese „Klassenanalyse“ der Feuerprobe des realen Auf-

stands unterwerfen, und sie sollte diese Prüfung schlechter bestehen, als die Historiker im 19. Jahrhundert annahmen.

Im Gegensatz zu Herders Diktum war Frankreich keineswegs „die Vorhut ganz Europas“. Da ist es doch interessant, daß bereits im frühen 13. Jahrhundert ein noch stärker zentralisierter und bürokratisierter „Nationalstaat“ entstand, nämlich in Sizilien, wo die Normannen nach der Vertreibung der Araber ein Regime errichteten, welchem von verschiedenen Historikern die Titel „Frühester moderner Staat“ und „Erste absolute Monarchie Europas“ verliehen wurden. Daran ist soviel richtig, daß Kaiser Friedrich II. eine, wie Jacob Burckhardts sich ausdrückt, „allmächtige Königsmacht“ schuf und dadurch „den Feudalstaat gänzlich zerstörte“; das Sizilien der Normannen war gekennzeichnet durch ein restlos zentralisiertes Rechtswesen, ein Berufsheer (wie es übrigens auch die französische Monarchie schon sehr früh einführte), sowie eine allgegenwärtige Bürokratie von Berufsbeamten.

Aber durch solche Attribute wurde doch Sizilien nicht zu einem „modernen“ Staat oder gar zu einem Nationalstaat oder „Einheitsstaat“. [53] Schließlich hatte es derartige Staatsformen schon sehr früh in der Geschichte der Menschheit gegeben. Der Ptolemäerstaat, der sich im alten Ägypten nach der Eroberung des Landes durch Alexander etabliert hatte, unterschied sich in seiner Struktur nicht grundsätzlich von dem, was Friedrich II. 1500 Jahre später in Sizilien schuf. Typisch ist etwa, daß sowohl Ptolemaios, der Heerführer Alexanders, als auch der normannische Herrscher Friedrich die Wirtschaft ihres Landes untrennbar mit dem Staat verbanden. Die wichtigsten Wirtschaftstätigkeiten, insbesondere der Getreidehandel, wurden zu staatlichen Monopolen und somit zu einem Element der Staatsraison Das normannische Sizilien war eine „orientalische Despotie“, um die Sprache der Geschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu gebrauchen, aber kein „moderner Staat“ und schon gar kein „Nationalstaat“. Von Eroberern durch ihre Bürokratie verwaltet, seine Wirtschaft streng reglementiert, war der Normannenstaat ebensowenig „modern“ wie der Inkastaat in Peru oder der ägyptische Staat.

Wir stehen vor der paradoxen Tatsache, daß einer der ersten Staaten, der einem zentralisierten „Nationalstaat“ wenigstens nahekam, in Spanien entstand – noch ehe die Tudors in England und die Bourbonen in Frankreich ihre Herrschaft gefestigt hatten. Denn der spanische Absolutismus und Nationalismus förderte auf keine Weise die Entwicklung einer „Bourgeoisie“ oder eine „bürgerliche Gesellschaft“; dies aber wird gern mit dem Aufstieg des Nationalstaats assoziiert. In Wirklichkeit brachten Karl V. und seine Nachfolger einer florierenden Stadtbürgerschicht praktisch den Untergang; sie plünderten ihren reichen Besitz und entmachteten sie, so daß fast alle Lebensumstände in den Städten der Halbinsel von Grund auf umgestürzt wurden. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wütete eine Springflut überflüssiger königlicher Schmarotzer und Erpresser in ganz Spanien und zerstörte schließlich das florierende Netz, welches den Städten Wohlstand und Autonomie in ungewöhnlichem Ausmaß beschert hatte. Der Zwang, den der spanische Staat hier ausübte, führte, wie wir noch sehen werden, zu einer der erbittertsten städtischen Aufstandsbewegungen in der Geschichte Europas – ein Aufstand, der über die künftige Entwicklung der neuen Nation entscheiden sollte, die aus der christlichen Rückeroberung der Halbinsel nach Jahrhunderten maurischer Herrschaft geboren worden war. Stagnation und Niedergang der Wirtschaft und des Stadtlebens hatten mehr mit dem Absolutismus und seinen Bemühungen zu tun, aus Spanien einen Nationalstaat zu schmieden, als mit der in der Folgezeit erlebten Dezentralisierung.

Nachdenklich stimmt, daß weder der Absolutismus noch der Nationalstaat, wie Hannah Arendt vermutet, als ausreichende Erklärung für die Entwicklung einer „Volkswirtschaft“ dienen kann. Schließlich waren die Habsburger, die Spanien regierten, um nichts weniger „aufgeklärt“ als die Bourbonen in Frankreich oder – ausgenommen die beiden Heinrichs sowie Elisabeth I. – die Tudors und Stuarts in England; und dennoch blieb Spanien bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts eine weitgehend agrarische und überhaupt äußerst traditionsverhaftete Gesellschaft und leidet immer noch unter den Folgen seines ökonomischen Niedergangs, während gleichzeitig England zur „Werkstatt der Welt“ und Frankreich sozusagen zum kulturellen Duftzentrum der Welt geworden war. Zwar stellten die europäischen Nationalstaaten seit dem 16. Jahrhundert den Schauplatz für eine Volkswirtschaft bereit, aber sie riefen nicht notwendigerweise die Kräfte ins Leben, die diese Wirtschaft gestalten würden. Eine entscheidende Rolle spielte der Absolutismus, der aus dem vormaligen bornierten Feudalismus das Nationalgefühl wachsen ließ; denn er setzte nicht nur den Nationalismus an die Stelle des Lokalismus, sondern brachte auch einen vereinheitlichten Lebensstil, bürokratisierte Institutionen und eine zentralisierte Staatsstruktur mit sich und erstickte dadurch die reiche kulturelle, ökonomische und kommunale Vielfalt einer dezentralisierten und spontanen Gesellschaft. In einigen Fällen wirkte sich die absolutistische Alternative zugunsten der späteren Expansion einer Marktwirtschaft aus, in anderen hingegen brachte sie ein staatliches Parasitentum und eine ausgesprochen rückschrittliche Entwicklung mit sich. Auf jeden Fall verwandelte sie ein räumlich überschaubares politisches Leben in eine nationalistische Staatsraison, beraubte das Bürgerwesen seiner klassischen Züge und machte aus vitalen, machtbewußten und kantigen Männern und Frauen passive, machtlose und gehorsame „Untertanen“.

Diese geistige Abtötung einer vitalen Bürgerschicht erfolgte nicht ohne heftigen Widerstand. Der Glaube an Autonomie, regionale und lokale Identitäten und Bürgermacht ist vom Mittelalter an bis in die neuere Zeit immer wieder leidenschaftlich bezeugt worden. Allerdings wurde der Kampf um die Bewahrung dieser hochpolitischen Qualitäten und Rechte nicht auf der nationalen Ebene oder durch Staatsvertreter von Amts wegen geführt, sondern er tobte auf der Ebene von Dorf, Stadt und Wohnviertel; hier standen föderalistische Ideale gegen die Forderungen des Nationalstaats und dezentrale gegen zentralistische Wertvorstellungen. Auf der Kippe stand nicht nur die Zukunft von Stadt und Land, sondern die Waagschale schwankte zwischen der Entwicklung politischer und staatlicher Institutionen, oder auch zwischen einer aktiven Bürgerschaft und einer passiven „Wählerschaft".

FÖDERATIONEN UND FÖDERALISTISCHE BEWEGUNGEN

Der konventionellen urbanistischen Geschichtsschreibung zufolge waren die Beziehungen der „Stadtstaaten" untereinander in der Regel von endlosen Auseinandersetzungen geprägt, während sie den Absolutismus in jeder Hinsicht unterstützt hätten. Es heißt, die „Stadtstaaten" seien von Natur aus streitsüchtig gewesen, woraus sich die endemischen Kriege zwischen den einzelnen Communen ergeben hätten. Weiter wird argumentiert, sie wären durch ein gemeinsames Interesse an die Seite der im späten Mittelalter aufkommenden absoluten Monarchien und Nationalstaaten gedrängt worden. Denn wie die Monarchie mußten auch sie sich gegen die Feudalherren zur Wehr setzen, die ihre geschäftlichen Transaktionen mit Abgaben belasteten und durch die Zäune um ihre Gutsherrenwirtschaft die freie Entwicklung der Märkte behinderten.

Diese konventionelle Sichtweise ist zwar teilweise zutreffend; viel schwerer wiegt aber ein gravierender Fehler: In ihr drückt sich nämlich ein für Sozialdemokraten und Marxisten typisches Vorurteil aus, das vor 100 Jahren gegenüber allen dezentralisierten Gesellschaften verbreitet war und das der europäische Nationalismus mit seinem Evangelium vom Zentralstaat sich zunutze machte. Erst heute erkennen wir anscheinend deutlich genug, wie verfälscht und reaktionär dieses Trugbild von den streitsüchtigen, kampfumtobten, nach einem Monarchen sich sehnenden Städten war, die angeblich ihre ganze Wirtschaftskraft ohne nennenswerte Bedenken in den Dienst des Absolutismus stellten.

Die Geschichte liefert übergenug Beweise dafür, daß die Städte ebenso häufig Bündnisse und Föderationen miteinander eingingen, wie sie sich bekriegten. Und viele dieser Verbindungen waren mehr als bloße Beistandspakte; sie richteten sich entschieden gegen den Absolutismus und die Bedrohung, die er für die kommunalen Freiheiten darstellte. Außerdem waren die Territorialherren oft und schnell dazu bereit, ihre überlieferten Feudal- oder Gutsherrenrechte und -pflichten außer Kraft zu setzen, um sich ebenso verbissen dem Geschäftsleben zu widmen wie der geldgierigste Kaufmann. Es sei daran erinnert, daß die ersten, die den Biß des englischen Kapitalismus zu spüren bekamen, die Menschen auf dem Lande waren, als nämlich zahlreiche Landadlige das Bauern- und Gemeindeland in Schafweiden umwandelten, um die Wollnachfrage aus Flandern decken zu können – vielleicht das früheste Beispiel für eine moderne Agrarindustrie.

Städtebünde oder -ligen hat es schon in der griechischen Antike gegeben, als die poleis sich in vielerlei Kombinationen miteinander verbündeten – sei es zum gegenseitigen Beistand, aus wirtschaftlichen Gründen, wegen gemeinsamer religiöser Vorstellungen oder auch aus überlieferten Stammesbindungen heraus. Wir kennen mindestens 15 derartige Bünde, die man als koinoi bezeichnete; viele von ihnen gelten zwar als unbedeutend, stellen aber schöne Beispiele für Kooperation dar. Häufig lassen sich diese Verbindungen auf Stammesgruppierungen zurückführen, die teilweise schon in der Bronzezeit existierten, denn auch bei den späteren Bünden hat der Tribalismus immer einen gewissen Bezugsrahmen abgegeben. So war etwa der berühmte, von Athen ins Leben gerufene Delische Bund ursprünglich rein ionisch, d.h. er setzte sich aus poleis dieser gemeinsamen ethnischen Abkunft zusammen. Analog hierzu war der mit ihm verfeindete Peloponnesische Bund weitgehend dorisch geprägt; der Achäische Bund wiederum berief sich auf die gemeinsame Abstammung von den frühen mykenischen Bewohnern des Archipels, obgleich die „Achäer" eigentlich eine Mischbevölkerung aus den Dorern und ihren Vorgängern, den sehr einfach lebenden Arkadiern, bildeten.

Bei vielen Föderationen stellte sich das Problem, daß jeweils eine einzige polis zum Mittelpunkt wurde, während die anderen Mitglieder sich – der Neigung, der Not oder dem Zwang gehorchend – sozusagen unter deren Fittichen zusammendrängten. Der von Athen initiierte Delische Bund nahm am Ende einen so überwältigend athenischen Charakter an, daß er in seiner Spätphase von den Geschichtsschreibern als das „Athenische Imperium" bezeichnet wurde. Damit haben sie allerdings übertrieben. Zwar kann nicht bestritten werden, daß Athen sich an den „Schutzgeldern" mästete, die es in der Liga eintrieb, und auch die Verbündeten notfalls mit Gewalt zur Bündnistreue „überredete".

Und doch liegt eine deutliche Ironie darin, daß Athen seine demokratischen Institutionen anderen poleis – ob sie wollten oder nicht – aufdrängte, deren Freiheitssinn recht unterentwickelt war. Die politischen Beziehungen der Verbündeten untereinander bildeten einen krassen Gegensatz zu den despotischen Zügen, die fast alle anderen Reiche der Antike aufwiesen. Der ursprüngliche Rat des Bundes, der Anfang des 5. Jahrhunderts mit dem Ziel gebildet worden war, die persische Expansion in Griechenland aufzuhalten, hatte einen geradezu bruderschaftlichen Charakter. Alle Mitglieder hatten nur eine Stimme im Rat, und der gemeinsame Schatz wurde auf politisch neutralem Boden, nämlich im Apollotempel auf der Insel Delos, aufbewahrt. Erst als später die persische Gefahr gebannt war, beanspruchte Athen die Vorherrschaft im Delischen Bund, vereitelte die Sezessionsversuche von Naxos und Thasos und verlagerte den Bundesschatz in die eigene Akropolis.

Wir kennen durchaus Verbindungen von poleis, deren Mitglieder weitestgehende Bewegungsfreiheit genossen. So demonstrierte etwa Pellene innerhalb des Achäischen Bundes seine Unabhängigkeit; andererseits wurde Theben von seinen Partnern im Böotischen Bund diszipliniert, vor allem nach dessen Reform gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Man beachte, daß viele griechische Städtebünde – insbesondere diejenigen, die sich über traditionelle Stammesgrenzen hinweg erstreckten – mit dem Wort sympoliteia bezeichnet wurden. Im Wortsinn ist damit eine Vereinigung von – doch wohl als gleichberechtigt angesehenen – poleis beschrieben, im Gegensatz eben zu einer patria, d.h. „Vaterland", was unter anderem an eine Hauptstadt denken läßt, oder zu einem ethnos, das auf realen oder fiktiven Blutsbanden aufbaut. Im elementaren Lebensbereich der sympoliteia sind die Menschen durch das Band der Bürgerschaft – als polites – aneinander gebunden, nicht allein durch eine rechtlich gesetzte nationale Identität oder umgekehrt allein durch eine Verwandtschaftsbeziehung. Bürgerwesen löste sich dort also nicht in einem unpersönlichen nationalen oder biologischen Zugehörigkeitsgefühl auf. So genossen viele polites, also Bürger eines Bundes, in den verbündeten poleis Rechte, die dort normalerweise Zuwanderern nicht gewährt wurden. Sie durften Land erwerben, standen unter dem vollen Schutz der Rechtsordnung der polis, konnten vielleicht in einigen Fällen sogar an ihrer ekklesia teilnehmen, obwohl ihre politischen Rechte sich üblicherweise auf die Belange ihrer Heimatstadt beschränkten. Kurz gesagt, die antiken griechischen Städtebünde erweiterten das gesamte Konzept des Bürgerwesens erheblich über den eingeschränkten Rahmen der frühen poleis hinaus und bewahrten nichtsdestoweniger dabei ihre dezentralen Gebräuche.

Wie sah die Struktur dieser Föderationen aus? Unser Wissen über sie ist äußerst begrenzt, und hier wäre auch nicht der Platz, ihre Institutionen im ein-

zelnen zu erörtern. Einige allgemeine Bemerkungen lassen sich aber machen. Eine griechische polis verfügte normalerweise über Verwaltungsämter, einen Generalstab, einen Rat (boule) und eine Bürgerversammlung. Diese „Regierungsform" findet sich in vielen griechischen poleis zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert; danach wurde sie von den Römern beseitigt.

Ich überzeichne hier keineswegs. Die griechischen poleis hatten wirklich so gut wie kein Verhältnis zu „repräsentativen" Regierungsformen; das Denken der Griechen tat sich überhaupt schwer mit dem Begriff der politischen Stellvertretung. Die Griechen konnten sich durchaus vorstellen, daß eine Oligarchie an die Macht kam (für sie häufig gleichbedeutend mit einer Tyrannis oder einem vergleichbar repressiven Regime) oder daß eine Demokratie herrschte (deren perikleische Abart vielen Gegnern zu weit ging und als „Exzeß" kritisiert wurde). Auch zeigten sich unter ihnen gelegentlich Ansätze republikanischer Strukturen, doch bildeten derartige Republiken nur selten stabile institutionelle Formen aus. Es war das menschliche Maß – das Maß der Wohngemeinde –, welches der hellenischen Lebens- und Denkart durchweg am ehesten für ihre Institutionen angemessen erschien. Alles, was den Umfang einer polis und eines Städtebundes überstieg, stand quer zum griechischen Geist und zu ihrer gesellschaftlichen Vorstellungskraft. Als das makedonische Imperium mit allem königlichen Gepränge über sie kam, waren sie entsetzt; und auch vom Römischen Reich waren sie wohl, wie Polybios andeutet, eher fasziniert als angezogen, jedenfalls solange sie noch die Erinnerung an die politische Demokratie bewahrten. Auch als, vor allem im Gefolge der Römer, bei den Griechen die Republik eingeführt wurde, bezeichneten diese sie oft noch als demokratia und versuchten, sie sozusagen als Nachkömmling der klassischen polis zu verstehen. Denn sowohl das makedonische als auch das Römische Reich beleidigten geradezu die Vorstellung der Griechen von einer wahren politischen Gemeinschaft – nämlich ihren nicht administrativen, sondern ethischen Blickwinkel auf das Politische sowie den hohen Stellenwert, den sie der Bürgerbeteiligung bei der Formulierung und Umsetzung der Politik beimaßen. Gerade so wie mancher Römer im Kaiserreich nostalgische Gefühle für die res publica hegen mochte, so blickten die der Fremdherrschaft unterworfenen Griechen sentimental auf die demokratia zurück und benutzten diesen Terminus auch dann, wenn er ihren Institutionen in keiner Weise mehr entsprechen konnte.

Wie kaum anders zu erwarten, etablierten nicht nur die poleis, sondern auch viele Föderationen selbst ihre eigenen Räte und Bürgerversammlungen (boule und ekklesia). Wir besitzen Hinweise darauf, daß im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v.Chr. der Thessalische Bund seine politischen Vorgaben in einer ekklesia formulieren ließ, die möglicherweise von Aristokraten gestellt wurde.

Jedoch schränkten die Städte im Laufe der Zeit die Macht des Landadels immer mehr ein. Augenscheinlich gelang es einer – stark von Athen beeinflußten – demokratischen Gruppierung, die Volksherrschaft innerhalb der thessalischen Städte wie auch in der Föderation auszuweiten; am Ende nahm dieser Bund einen exklusiveren und stärker zentralisierten Charakter an. Und der Böotische Bund war, wie J. A. O. Larsen formuliert, ein „Land der Hopliten", da die Landschaft dort das Kleinbauerntum begünstigte.[54] Aber es überrascht doch, daß diese Föderation einem republikanischen Staat stärker ähnelte als alles andere, was wir zu jener frühen Zeit in Griechenland vorfinden. Vielleicht ist diese Entwicklung auch weniger auf interne Vorgänge in den thessalischen Städten als vielmehr auf den Einfluß Spartas zurückzuführen, dem wiederum eine proathenische Partei in den verbündeten Städten entgegenarbeitete. Leider bleiben uns die Details dieser Entwicklung in Ermangelung ausreichender historischer Informationen verschlossen.

Der Phokische Bund oszillierte zwischen einer Oligarchie und einer Demokratie. Es gab eine starke, aus Heerführern gebildete Exekutive; sie war jedoch einer Volksversammlung verantwortlich und konnte von dieser jederzeit abgesetzt werden. Auch im Lokrischen Bund scheint es eine Bürgerversammlung gegeben zu haben; das wenige, was wir darüber wissen, deutet sogar darauf hin, daß die Demokratie hier über eine sichere Grundlage verfügte und daß teilweise ein gemeinsames Bürgerrecht galt, so daß Bürger einer polis in einer anderen Eigentum erwerben und heiraten konnten. In Westlokris waren die poleis so großzügig eingestellt, daß sie in ganz Griechenland für ihre relativ humane und anständige Behandlung der Fremden berühmt waren. Im Ätolischen Bund gab es wahrscheinlich eine ekklesia, in welcher die Bürger nicht nur ihre jeweilige Heimatstadt vertraten, sondern nach athenischem Vorbild sogar als Individuen abstimmen durften. Dieses ganz ungewöhnliche Ausmaß politischer Individualrechte innerhalb eines Städtebundes, das selbst in der dezentralistischen und föderalistischen Sozialtheorie die Ausnahme darstellt, verdient besondere Beachtung. Was die Athener in ihrer Stadt und ihrer unmittelbaren Umgebung erreichten, das gelang den Lokrern innerhalb eines Bundes eigenständiger Städte. Ihre Bundesversammlung trat zweimal jährlich zusammen: im Frühling, also zu Beginn der militärischen Operationen, und nach deren Abschluß im Herbst. Ich muß immer wieder betonen, daß sich, historisch gesehen, die Demokratie nicht ihrer militärischen Assoziationen entledigen kann, geht es dabei doch um die Mobilisierung der Bürger für den Krieg, um die Weiterentwicklung der Waffentechnik und der Strategie oder auch nur um die hohe Wertschätzung des bewaffneten Bürgers.

Die bekannteste aller griechischen Föderationen, der Achäische Bund, wurde

so demokratisch, daß in mancher Hinsicht sogar Athen dahinter zurückblieb. Im Jahre 417 v.Chr. sah sich schließlich Sparta genötigt, einzuschreiten und ein oligarchisches Regime zu installieren. Diese Einmischung zog vielfältige Reaktionen nach sich, in deren Verlauf eine proathenische Gruppierung wieder die Demokratie einführte, was erneut die Spartaner auf den Plan rief. Jedenfalls scheint es dort auf örtlicher Ebene durchgängig eine ekklesia gegeben zu haben – mit Sicherheit in der hellenistischen Ära, die auf die alexandrinischen Eroberungszüge in Nordafrika und Vorderasien folgte. Bedauerlicherweise wissen wir viel zu wenig über die übrigen Föderationen in Griechenland, um auch nur den Kern ihrer Strukturen und Entwicklungen beschreiben zu können.

Was bedeutet es eigentlich konkret, wenn wir sagen, ein griechischer Städtebund habe eine Bürgerversammlung gehabt? Die Versuchung liegt nahe, hierunter im Falle relativ großer Gebiete nur einen Euphemismus für eine repräsentative Regierungsform zu verstehen anstelle eines Gremiums, wo die Bürger unmittelbar zusammentreten. Doch nichts wäre falscher als dies. So wurde im Achäischen Bund von den Bürgern der verschiedenen poleis erwartet, massenhaft zu erscheinen, was in jenen Tagen eine lange Anreise erforderte; es haben also wohl vorwiegend die Bessergestellten teilgenommen, die genügend Zeit und Geld dafür übrig hatten. Dies aber galt auch für die athenische ekklesia. Attika war mehr als nur die Umgebung Athens, und eine Reise aus den entlegeneren Gemeinden des Territoriums nach Athen war nicht gerade einfach. Aber wie in Athen, so werden auch in dem Versammlungsort – der „Hauptstadt" – eines griechischen Städtebundes dessen ärmere Bewohner in der Überzahl im Vergleich zu den wohlhabenderen Angereisten gewesen sein und so eine volksnahe, vielleicht radikale Kulisse gebildet haben.

Wo immer die Möglichkeiten und Grenzen der antiken Städte gelegen haben: Unter der Herrschaft der Römer siechte die Gemeindedemokratie mehr und mehr dahin und erlag schließlich ihrem Schicksal. Das Römerreich stand – als rein parasitäres Gebilde – dem Prinzip der kommunalen Autonomie mit größter Abneigung gegenüber. Seine Städte genossen gerade genügend Freiheit, um eine Polizeitruppe aufzustellen und von den unterworfenen Völkerschaften Tributzahlungen einzutreiben. In den Jahrhunderten, die auf die perikleische Demokratie folgten, durchlitt das Stadtleben als politische Realität einen Niedergang. Im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung war es – zumindest im europäischen Binnenland und an der Nordküste des Mittelmeers – geradezu erschreckend verkümmert, und es sollte sich dort nicht vor dem 11. Jahrhundert erholen. Diese Erholung jedoch ließ ganz neue Städtebünde entstehen – eine bislang sträflich vernachlässigte Seite im Buch der europäischen Geschichte. Peter Kropotkins Werk über die Ligen und Städtebünde in Europa verdient trotz

mancher Kritikpunkte als echte Pioniertat gewürdigt zu werden.[55] Denn leider müssen wir seit der Französischen Revolution, also vor allem im 19. Jahrhundert, eine deprimierende Blickverschiebung weg von lokalen Belangen und städtischem Föderalismus und hin zum Nationalstaat feststellen, in der sich die einseitige Bevorzugung zentralistischer Denkweisen in der radikalen wie der liberalen Geschichtsschreibung ausdrückt. Dieser blinde Fleck ist beileibe keine Folge von ungenauem Hinsehen – er resultiert vielmehr aus der ausgeprägten Neigung der marxistischen Geschichtstheorie und der liberalen Gesellschaftswissenschaft zur Überbetonung der Rolle des Nationalstaats bei der Herausbildung der Moderne. Wir Heutigen müssen einen hohen Preis hierfür entrichten, wenn wir einmal auf die Alternativen schauen, die uns angesichts der wachsenden Bürokratisierung und Zentralisierung der Gesellschaft noch verblieben sind.

Wenn auch verkürzt und lückenhaft, so liefert uns Kropotkins Werk doch einen stabilen Orientierungsrahmen, um eine Ahnung von der Lebenskraft zu gewinnen, die diese kommunale Welt als Gegenmodell zum Nationalstaat bereithielt.

„Schon in den Jahren 1130–1150 traten mächtige Bünde ins Leben," schreibt Kropotkin, „und ein paar Jahre später, als Friedrich Barbarossa in Italien einfiel und, vom Adel und einigen zurückgebliebenen Städten unterstützt, gegen Mailand marschierte, wurde der Enthusiasmus des Volkes in vielen Städten durch Volksredner aufgereizt. Crema, Piacenza, Brescia, Tortona usw. kamen zu Hilfe; die Banner der Gilden von Verona, Padua, Vicenza und Treviso flatterten nebeneinander im Lager der Städter gegen die Banner des Kaisers und des Adels."[56]

Das darauffolgende Jahr (1167) erlebte die Geburt der ersten Lombardischen Liga, der in ihrer Blütezeit 16 Städte angeschlossen waren; dieser folgte 1198 eine zweite und 1226 eine dritte, in der sich fast alle größeren norditalienischen Städte vereinigten. Mailand war in allen dreien vertreten, ebenso Bologna, Verona, Brescia, Ferrara, Faenza, Vercelli und Alessandria. Sogar das stolze und von niemandem abhängige Venedig trat der ersten Liga bei. Kurz nach dem Tode Heinrichs IV. wurde eine Liga toskanischer Städte gegründet, eine weitere unter der Führung Roms zwei Jahrhunderte darauf während des Streits zwischen Papst und Kaiserreich. Zu zahlreich sind die Ligen im Italien jener Zeit, als daß sie hier dargestellt werden könnten. Einige gruppierten sich um Machtzentren wie Florenz, Venedig, Mailand und das päpstliche Rom; wir finden sie nicht nur in Norditalien, sondern auch in Umbrien und in der Romagna. Im Laufe der Zeit zerfielen diese Ligen in rivalisierende Städte oder bildeten echte Stadtstaaten – kleine Republiken oder Herzogtümer, je nach der inneren

politischen Verfassung der jeweils führenden Stadt. Bereits im 13. Jahrhundert war die Struktur normalerweise oligarchisch; der popolo hatte den signori weichen müssen, und Italien wurde zum Kampfplatz der europäischen Großmächte, die den immer noch beträchtlichen Reichtum der Halbinsel für sich nutzen wollten. Zwar stehen große Stadthistoriker wie etwa Lewis Mumford dieser Entwicklung sehr kritisch gegenüber, da die permanente Zwietracht unter den Städten angeblich zu der Zersplitterung des Landes geführt habe; Kropotkin weist jedoch ausdrücklich darauf hin, daß „Kriege zwischen den Städten immer dann ausbrachen, wenn diese sich in kleine Staaten verwandelt hatten", meist im Kampf um „die Vorherrschaft oder um Kolonien."[57] Es steht ja auch noch dahin, ob die Zersplitterung Italiens wirklich so „schlimm" war, wie es in den meisten Berichten über die Geschichte der italienischen Stadtstaaten dargestellt wird, oder nicht vielmehr begrüßenswert, wurde so doch die Entstehung eines überzentralisierten Zentralstaates hinausgezögert.

Städtebünde entstanden auch in Mitteleuropa. Diese trugen eigene charakteristische Züge, auch wenn ihre Entwicklung in ähnlichen Bahnen verlief wie in Italien. Es dürfte nicht überraschen, daß Italien dem restlichen Europa in der Entwicklung der Stadt voraus war; schließlich war die Halbinsel schon jahrhundertelang von Städten übersät gewesen, als große Teile Europas nördlich der Alpen noch von Wald bedeckt waren. Die deutschsprachigen Städte nahmen allerdings eine Sonderstellung ein. Zwar folgten sie ihren italienischen Vorbildern in der zeitlichen Entwicklung, sie hatten aber eine ganz andere Sozialstruktur. Es waren Kleinbürgerstädte, so sehr auf Heimatmärkte für die elementaren Dinge des Lebens gestützt wie kaum eine Stadt in Frankreich oder Italien (ausgenommen Florenz). Die am Mittelmeerhandel beteiligten Städte erwarben ihren Reichtum überwiegend mit Luxusgütern wie Seide, Gewürze, Edelsteine, kunstvollen Rüstungen, Gold- und Silberschmuck und dergleichen, alles aus Nordafrika und Vorderasien herbeigeschafft. Im Gegensatz hierzu lebten die deutschen Städte hauptsächlich von der Herstellung und dem Verkauf von groben Webstoffen, Werkzeugen, einfachen Rüstungen, Grundnahrungsmitteln und Rohstoffen. Diese Materialien bildeten das Fundament für eine bodenständige Handwerker- und Kaufmannsschicht – die wichtigste Stütze rechtschaffenunbeweglicher Gemeinden, die vor allem auf Verwurzelung und Sicherheit Wert legten. Dementsprechend hielten sich hier ein heimatverbundener Bürgersinn und ein Bedürfnis nach Autonomie, auch nachdem man in Italien der Stadtgemeinde seine Loyalität entzogen und sich despotischen Regimes unterworfen hatte. Schon das deutsche Wort Gemeinde hat in der Geschichte des Bürgerwesens einen besonderen Inhalt, der in anderen Sprachen kaum vermittelt werden kann. Es läßt an eine organische Gemeinschaft denken, die über ein Gespür für

Identität und Personalität verfügt und in der selbst ein hierarchischer Rang eher danach beurteilt wird, welchen Beitrag er für das Wohl der Allgemeinheit leistet, als dafür, wie kräftig er die Tieferstehenden unterdrücken kann.

Genua und Venedig wurden reich durch exotische Güter und Mittelmeerhandel – Hamburg hingegen durch Brauereien, Lübeck durch Heringe und osteuropäische Pelze. Kaufmann und Handwerker, Händler und Erzeuger bildeten eine symbiotische Lebensgemeinschaft, wie sie in den lateinischen Städten des Südens nur selten anzutreffen war. Diese Städtebünde waren von ihren kleinbürgerlichen Bewohnern geprägt: Sie schlossen sich sowohl zum Schutz ihrer Autonomie und Freiheit zusammen als auch zur Förderung des Handels und des gemeinsamen Wohlstands – und nicht nur, weil besondere Umstände sie zwangen, ihre Rivalitäten zeitweise zurückzustellen. Der für die italienischen Städte so typische Dauerkonflikt (wenn sie sich nämlich zu Stadtstaaten entwickelten und kleinere Gemeinden unter ihre Herrschaft zu bringen suchten) war nördlich der Alpen nicht so virulent. Zwar spielten sich in den Städten Flanderns erbitterte interne Auseinandersetzungen zwischen einem noch kaum entwickelten „Proletariat" und der entstehenden „Kapitalistenklasse" in der damaligen Wollindustrie ab (wozu ich bemerken möchte, daß Florenz wohl ebenso stark davon betroffen war wie Brügge); aber die Gildenstruktur war doch in Mittel- und Nordeuropa gefestigter als andernorts. Aus ihr entstand und nährte sich eine Mittelschicht aus Handwerkern und kleinen Kaufleuten, die in relativ gesicherten Verhältnissen lebten und durch ihren die Gemeinschaft stabilisierenden Einfluß die Konflikte dämpften, zu denen die krasse materielle Ungleichheit Anlaß bot.

So scheint es, daß die deutschen Städte stabilere Föderationen bildeten als die übrigen Stadtregionen Europas. Gerade der Schweizerische Bund, die libertärste und langlebigste Föderation, die Europa je gesehen hat, baute ganz wesentlich auf Graubünden, dem „Grauen Bund" auf, einem Kanton, der den Beinamen „Die Kleine Schweiz" trug, teils wegen seines prototypischen Charakters als Urheimat der schweizerischen Demokratie, teils aber auch wegen seiner ethnischen Mischung trotz überwiegend deutschsprechender Bevölkerung. Hier, heißt es, entstand die schweizerische Vorliebe für die Volksabstimmung, und „niemals in der Geschichte," jubelte F.B. Baker vor fast 100 Jahren, „wird man ein Land finden, wo das Demokratische Prinzip so vollständig realisiert worden ist … oder wo Vor- und Nachteile dieses Prinzips klarer demonstriert worden sind." [58]

Mumford mag ja an den kommunalen Föderationen in Mitteleuropa herumkritteln; jedenfalls machten die Städte des germanischen Europa durch Hartnäckigkeit wett, was ihnen an Ausdauer abging.[59] Vier Jahrhunderte deutscher

Geschichte sind durch eine Vielzahl derartiger Föderationen geprägt, die immer wieder im Strom der politischen Entwicklung aufstiegen und verschwanden. Wohl die beständigste davon war die Hanse: Sie existierte von 1241, als Hamburg und Lübeck einen Beistandspakt schlossen, bis 1669, dem Jahr, da der Hanseatische Städtetag zum letzen Mal zusammentrat. Offiziell wurde der Bund nie aufgelöst und bis zum heutigen Tag bezeichnen sich Städte wie Hamburg oder Bremen als „Hansestädte". Hauptsächlich dem Ostseehandel zugewandt, umfaßte die Hanse im Zenit ihrer Entwicklung, vorsichtig geschätzt, zwischen 60 und 80 Städten bis hin zu Brügge, dem Zentrum der flämischen Wollverarbeitung. Fast alle größeren Ostseehäfen gehörten ihr irgendwann einmal an. Ihre Frachtschiffe segelten zwischen Nowgorod im Osten und London im Westen und entlang der Atlantikküste.

Noch früher waren größere Föderationen in anderen Gebieten Deutschlands entstanden, vor allem der kurzlebige Erste Rheinische Bund von 1226. Auf diesen folgte 1254 der Zweite Rheinbund. Ihm gehörten praktisch alle maßgeblichen Gemeinden des Rheinlands an, etwa 80 an der Zahl, bis er nach und nach seine Mitglieder wieder verlor, als diese im Streit um den Kaiserthron für unterschiedliche Seiten Partei ergriffen. Die Geschichte dieser Städte, die unentwirrbar in die politischen Händel des Kaiserreichs verstrickt waren und die sich außerdem immer aufs neue räuberischer, ihre Handelswege gefährdender Adliger erwehren mußten, bietet einen überaus komplexen und spannenden Ablauf. Den Höhepunkt ihres Einflusses errangen die deutschen Städte mit dem Schwäbischen Bund, gegründet 1384, dessen Mitglieder sogar dem Schweizerischen Bund beizutreten suchten. Wären die Schweizer diesem Werben nur geneigter gewesen! Vielleicht hätte die Geschichte Europas einen völlig anderen Verlauf genommen, vielleicht wäre der Föderalismus an die Stelle des Nationalismus getreten. Doch zu dieser Union sollte es nicht kommen, und die Städte, die so sehr auf ihre Autonomie und ihre Freiheiten bedacht waren, konnten sich gegen das Reich und die Fürsten nicht behaupten. In späteren Jahren bildeten sich Ligen überall in Europa, selbst in England, vor allem aber in Spanien. Wenn man sich also klarmacht, wie viele kommunale Föderationen es in Europa seit dem 11. Jahrhundert gegeben hat, dann erweist sich die selbstsichere Behauptung unserer Historiker, der Nationalstaat sei die „logische" Weiterentwicklung des europäischen Feudalismus gewesen, als bloßes Vorurteil, ja als ein Mißbrauch unseres expost-Wissens, der einem mystischen Geschichtsdeterminismus gleichkommt.

Wieder müssen wir die Frage nach der Struktur der italienischen und nordeuropäischen Städtebünde stellen. In keinem davon finden sich übergreifende Volksversammlungen, wie sie die Griechen kannten. Zwar mochte sich das

Volk jeweils innerhalb einer Stadt versammeln, niemals jedoch vereint über mehrere Gemeinden. In Italien gab es infolge des ad-hoc-Charakters der Föderationen keine ernsthaften Probleme damit, daß sich Stellvertreter einnisten und den Willen ihrer Wähler mißachten könnten. Dazu waren die Föderationen viel zu instabil; es handelte sich im wesentlichen um Verteidigungsallianzen, die sich auflösten, sobald der ursprüngliche Anlaß nicht mehr gegeben war. In der ersten Lombardischen Liga wurde sogar ein eigenes „Parlament" geschaffen, wozu jedoch Daniel Waley schreibt, es habe nur „seinen Mitgliedern militärische Verantwortlichkeiten zugewiesen und die jeweiligen Beiträge zu den Heeren und Garnisonen (tallia milium) geregelt." Dieses „Parlament" nahm zu keiner Zeit eine „suprakommunale Autorität" an, sondern spielte eher die Rolle eines temporären Generalstabes. „In dieser societas oder Liga," fährt Waley fort, „erblickten die Communen ebenso wie im Kaiserreich eine Institution, die man eher nach ihrem Nutzen als nach theoretischen Prinzipien beurteilte. Nur eine unmittelbare imperiale Bedrohung hielt sie jeweils am Leben."[60] Soweit man zu dieser Zeit überhaupt schon von „Kapitalismus" reden kann, verstärkte der aggressive, von den enormen Gewinnchancen des Mittelmeerhandels beflügelte Unternehmergeist der italienischen Stadtgemeinden die gegenseitigen Rivalitäten so sehr, daß etwaige Kooperationen fast unmöglich wurden und die größten Städte eine geradezu imperialistische Haltung an den Tag legten.

Nördlich der Alpen sah es etwas anders aus. So bemühten sich deutsche Städtebünde mit größerer Ausdauer darum, Institutionen für die Kooperation der Städte untereinander aufzubauen. Hierin spiegelt sich der besonnene und festgefügte Geist dieser Gemeindebürger wider, worin sie sich von den ungestümeren und wagemutigeren Kaufleuten Italiens unterschieden. Der Zweite Rheinische Bund spielte die verschiedenen Anwärter auf den Kaiserthron raffiniert gegeneinander aus und erreichte so bei Wilhelm von Oranien die formelle Anerkennung als Föderation (civitates conjuratae). In der Gründungserklärung „verpflichten sich die Bürger gegenseitig bei ihrem Eide, vom Margaretentag an (12. Juli 1254) untereinander Frieden zu halten." Diese Erklärung geht über die reine Friedenserhaltung weit hinaus. Jede Mitgliedsgemeinde sollte vier Vertreter in den Städtetag entsenden, von denen einer in Worms tagte (für den Oberrhein), der andere in Mainz (für den Niederrhein). Zu deren Aufgaben gehörte es, überhöhte Flußzölle abzubauen, die gemeinsame Verteidigung sicherzustellen, Mitglieder aufzunehmen oder auszuschließen, sowie Handel und Wohlfahrt der Mitglieder zum Nutzen aller Stände zu fördern, was nicht nur die Normalbürger, sondern auch die Juden und den Klerus mit einschloß. Zur Regelung von Streitigkeiten zwischen einzelnen Städten innerhalb des Bundes wurde ein

Schiedsgericht eingesetzt. Die Vertreter der Städte tagten alle Vierteljahr, nicht nur wie sonst üblich einmal jährlich.

Der Schwäbische Bund folgte fast naturwüchsig seinem Vorbild, dem Rheinischen Bund. Er agierte als Gegenmacht zum Reich und zu den Provinzfürsten. Allein schon seine Gründung, die ohne kaiserliches Placet erfolgte, war ein Akt der Auflehnung gegen die Versuche Kaiser Karls IV., eine zentralistische Kontrolle über die deutschen Städte aufzurichten, und so sprechen die Kapitel des Gründungsvertrages auch eine militant abwehrende Sprache. Er funktionierte praktisch genau so wie der Rheinische Bund. Noch vor 1390 gelang dem Schwäbischen Bund die zeitweilige Unterwerfung der Fürsten, und gemeinsam mit dem strukturell ähnlichen Rheinischen Bund bildete er einen der größten Städtebünde in Europa.

Der Aufstieg des berühmten Helvetischen Bundes – der „schweizerischen Anarchisten", wie sich die Anhänger Cromwells einige Jahrhunderte später ausdrückten – muß als Erweiterung des Rheinischen und Schwäbischen Bundes verstanden werden und nicht als eine Anomalie, die von einem angeblich verbreiteten Muster von Kirchturmhorizonten der Städte und Städtebünde Europas abstich. Die Schweiz wurde in einem Milieu und nach Vorbildern gestaltet, wie es sie überall in Mitteleuropa gab. [Anmerkung von M.B.: Daher wende ich mich auch so heftig gegen die Behandlung, die den europäischen und insbesondere den deutschen Städtebünden in der etablierten Geschichtsschreibung zuteil wird – vor allem bei Toynbee und Mumford. In dieser Beziehung stellen die sympathisierenden Ausführungen Kropotkins die große Ausnahme dar; leider wendet er diesem Thema nicht genügend Aufmerksamkeit zu.] Der Schweizerische Bund war alles andere als eine vereinzelte „Ausnahme" von den föderalistischen Tendenzen im 13. und 14. Jahrhundert. Er war vielmehr ihr direktes Produkt. Es waren vor allem die Städte und ihre Föderationen sowie später die von ihnen geschaffenen Traditionen von Autonomie und Freiheit im politischen Leben, welche die Entstehung von Nationalstaaten in Italien und Deutschland so lange verzögerten. Nicht das lokale „kleinkarierte Kirchturmsdenken" hinderte Mittel- und Südeuropa bis weit ins 19. Jahrhundert an der Nationwerdung. Vielmehr war diese „Verspätung" großenteils die Konsequenz einer robusten Tradition kommunaler Autonomie und leidenschaftlichen Widerstandes gegen jede Zentralisierung, mag auch die Geschichte später recht krumme Wege gegangen sein. So verfolgen uns die Bilder der Städtetage von Hanse und Rheinbund wie auch der autonomen Föderationen im übrigen Europa durch die Geschichte wie die unerlösten Geister eines aktiveren Gemeindelebens und einer lebensvollen Bürgerpolitik. Wenn der Nationalstaat am Ende die widerstrebenden Fürstentümer in Deutschland, Italien – und, wie noch darzustellen

ist, auch in Spanien – wirklich vereinigte, dann ist das wohl kaum die glückliche Fügung, als die es dem Beginn unseres Jahrhunderts erschien, welches in der Nation den Inbegriff von „Modernität“ und „Fortschritt“ erblickte. Im Rückblick steigen vor unserem Auge die Bilder von Mussolini, Hitler und Franco empor und erinnern uns daran, daß die ideologische Überhöhung des Nationalstaats in der Gesellschaftswissenschaft des viktorianischen Zeitalters völlig unangebracht war. Die Menschen unserer Generation haben allen Grund zur Klage um den Verlust der föderalistischen Alternative, vor die Europa sich in einer früheren Epoche gestellt sah und die uns vielleicht die entsetzlichen Abwege erspart hätte, auf die die „nationale Einheit“ zwischen 1914 und 1945 geraten ist.

Der Föderalismus war nicht nur eine intuitive Reaktion des Bürgersinns auf den bornierten Feudalismus des Mittelalters. Und er war nicht unbewußte Praxis, sondern beruhte durchaus auf gedanklichen Überlegungen, die sich fast gleichzeitig in zwei charismatischen Persönlichkeiten in Westeuropa verkörpern sollten. Cola di Rienzi in Rom und Etienne Marcel in Paris, zwei rebellische Vorkämpfer und Zeitgenossen um die Mitte des 14. Jahrhunderts, setzten die Bewegung für eine föderalistische Einheit in dramatische Worte und Taten um. Rienzis Anlauf zur Wiedererrichtung der Römischen Republik lassen vor unserem Auge das Bild der Gracchen erscheinen, wie sie versuchen, Roms traditionelle republikanische Tugenden wieder zum Leben zu erwecken. Seine Ausfälle gegen den korrupten Adel des päpstlichen Rom und seine Versuche, eine Bürgermiliz aufzustellen, waren offensichtlich Teil der weiter gespannten Unternehmung, ganz Italien in politischen Ligen unter der Vorherrschaft Roms zu einen. Die heutige Geschichtsschreibung neigt dazu, Rienzi als einen Vorläufer des italienischen Nationalismus darzustellen – soweit er nicht einfach als ein von ausschließlich selbstsüchtigen Motiven getriebener „Demagoge“ abgetan wird. Viel eher ist jedoch anzunehmen, daß er ein engagierter Vorkämpfer des italienischen Föderalismus gewesen ist. Er ernannte sich selbst zum „Volkstribunen“, was eher an die Gracchen als an Cincinnatus denken läßt, und die Mitglieder seines „Parlaments“ sollten Delegierte der italienischen Städte sein, nicht irgendwelcher „Provinzen“, die es auf der Halbinsel noch gar nicht gab. Sein Versuch scheiterte, nachdem der Papst sich mit dem Adel gegen ihn verbündet hatte, und im Jahre 1354 wurde er ermordet.

Etienne Marcel erscheint in diesem stürmischen Zeitalter in einem weit besseren Licht. Wirtschaftlich unabhängig und mit dem Amt des „Kaufmannsprovost“ betraut, war Marcel der unübersehbare Anführer des „Dritten Standes“ von Paris, und sein Kampf um mehr Macht für die Generalstände auf Kosten

des Königshauses und des Adels und um eine gerechtere Aufteilung der Steuerlast weitete sich aus zu einer allgemeinen Herausforderung der absolutistischen Aristokratenmacht. Marcels eigentliche Ziele waren wahrscheinlich in höherem Maße „bourgeois“ oder selbst „republikanisch“, als es seine Mitstreiter wohl hätten akzeptieren wollen. Wie Rienzi erfuhr auch er begeisterte Unterstützung, bis er schließlich einer royalistischen Fraktion innerhalb der Mittelklasse zum Opfer fiel und 1358 ermordet wurde. Es führt in die Irre, wenn man – wie es viele Historiker des 19. und 20.Jahrhunderts tun – eine „nationalstaatliche“ Mentalität in die Handlungen von Männern hineinliest, deren Zeitalter sich überwiegend von feudalistischen oder föderalistischen Visionen leiten ließ. Dieses Vorurteil wurzelt in dem Mythos, die europäische „Bourgeoisie“ sei ursprünglich republikanisch und im Grunde national gesinnt gewesen. Rienzi und Marcel kamen zu Ruhm, weil sie sowohl für städtische Handwerker und Arme als auch für Kaufleute und Freiberufler sprachen, obgleich viele der letzteren die Partei des Adels gegen das einfache Stadtvolk ergriffen. Der Wahrheit näher dürfte Perez Zagorin kommen, wenn er bemerkt:

„Dem Volksaufstand lag ein verbreiteter Unmut über die ungünstige conjoncture und die unhaltbaren Verhältnisse zugrunde, wohingegen Marcel eigentlich ein revolutionärer Reformator war, der die Städte in einer Allianz zusammenbringen, die Generalstände stärken und der Macht der Monarchie Zügel anlegen wollte. Seine Bewegung knüpfte auch eine lockere Verbindung zur Jacquerie an, dem großen Bauernaufstand, der zur selben Zeit in der Ile-de-France und ihrer Umgebung ausgebrochen war.“ [61]

Diese Einschätzung Marcels vermutet bei ihm eine föderalistische Einstellung, die auch besser in seine Zeit paßt als die „nationalistische“ Vision eines zentralisierten französischen Staates.

Zagorins Erwähnung der Jacquerie erinnert uns daran, daß jene Zeit eine Serie von Bauernaufständen erlebte, nicht nur in Frankreich, sondern in ganz Westeuropa. In England kulminierte die Unruhe auf den Dörfern in der Bauernrevolte von 1381, kaum drei Jahrzehnte nach der Jacquerie, und sogar London wurde für kurze Zeit von einem Bauernheer besetzt. Der Wanderprediger John Ball, der den Aufstand mit feurigen Anklagen gegen soziale und ökonomische Ungleichheit anfachte, vermittelt uns allerdings eine etwas überlebensgroße Vorstellung davon. In Wirklichkeit erhoben sich die Bauern meistens nur, wenn ein Krieg das Land verwüstet hatte, gelegentlich auch spontan gegen feudale Ausbeutung, königliche Steuern, einen überhöhten „Zehnten“ oder die allgemeine Oberklassenarroganz. Unmöglich, all diese Aufstände im einzelnen zu beschreiben. Gelegentlich gelang in Verbindung mit der Mißstimmung in den Städten ein allgemeiner Aufstand, der eine echte Bedrohung für die Provinz-

und Zentralbehörden darstellte. Manchmal war diese Verbindung sehr fest geknüpft – so etwa in den böhmischen Hussitenkriegen im 15. Jahrhundert –, manchmal nur vorübergehend. Jedenfalls flammten in den folgenden Jahrhunderten immer wieder Unruhen unter der Landbevölkerung auf, wie es heute noch in der Dritten Welt geschieht.

Die meisten dieser Bauernaufstände verliefen kurz und eher bruchstückhaft. Ihren Höhepunkt erreichten sie in Westeuropa nach der Lutherischen Reformation um 1520, als Stadt und Land in Deutschland jahrelang von Unruhen erschüttert wurden. In den Jahren 1524–26 erhoben sich die deutschen Bauern auf breiter Front und überrannten weite Gebiete im Westen und Süden des Landes; dies ging in die Annalen der Geschichte als der berühmte „Bauernkrieg" ein. Fast alle Chronisten sehen in ihm eine „Revolution" und somit etwas völlig anderes als die zahllosen „Rebellionen", die vom Mittelalter bis zur Aufklärung immer wieder sporadisch auf dem Lande ausbrachen. Der deutsche Bauernkrieg wird mit einer derartigen Mixtur aus Ideologien, Gefühlen und Interessen assoziiert, daß er gleichermaßen zum Lieblingskind von Marxisten, Liberalen, Romantikern, Theologen und Nationalisten avanciert ist. Man hat in ihm einen Vorläufer der modernen kommunistischen Bewegungen sehen wollen, ein schlagendes Beispiel für den Klassenkampf, einen Kampf um moralische Erneuerung, selbst einen Vorläufer des deutschen Nationalstaates oder eine Kraft, die dessen Entwicklung beeinflußte. Die meisten derartigen Urteile werden den tiefverwurzelten kommunitären Impulsen nicht gerecht, die das Handeln der Bauern bestimmten: ihrem Bedürfnis, die ländliche Gemeinde [im Original deutsch, A.d.Ü.] vor dem Eindringen feudaler, kommerzieller und klerikaler Einflüsse zu schützen. Denn allen Phasen des Aufstands gemeinsam war das Bemühen der Bauern um die Bewahrung ihrer organischen Bindungen an die Gemeinschaft und ihrer traditionellen Dorfwelt aus altehrwürdigen Werten, Institutionen, Nutzungsrechten und Gebräuchen, die sämtlich von fürstlichen und grundherrlichen Ansprüchen bedroht waren. Gerade diese Welt, in der sich die menschlichen Werte einer überlieferten Gesellschaftsordnung ausdrücken, läßt den Bauernkrieg von 1524–26 so faszinierend für die Theoretiker und Historiker politischer Gemeinschaften erscheinen.

Der Verlauf dieses Konflikts und seine vielfältigen Interpretationen sind ausreichend untersucht worden und müssen hier nicht im einzelnen ausgeführt werden. In Thomas Müntzers legendären „kommunistischen" Zielsetzungen drückt sich vermutlich die Anhänglichkeit der Bauern an ihre überlieferten Netzwerke zur gegenseitigen Hilfe aus, an ihre zeitlosen Visionen vom „goldenen Zeitalter" der Gleichheit sowie an ihr stets gefährdetes System des Gemeineigentums

an Land und Gütern innerhalb der Gemeinde – alles eher Dorftraditionen als „Vorboten" sozialistischer und kommunistischer Theorien, die besser zu einer komplizierten Industriegesellschaft passen als zu einer urtümlichen Agrargesellschaft. Leer gehen jene Romantiker aus, die in der Bauernschaft die Verkörperung eines deutschen Ethnos sehen wollten, denn der Konflikt liefert keinen inspirierenden Mythos von einem geeinten Volk, welches der Stimme von Blut und Boden folgt. Der Bauernkrieg war ebenso zersplittert wie die Gesellschaft, die ihn ausgelöst hatte. Ein einziges Mal erfahren wir von einem ernstzunehmenden Versuch, die ursprünglich separaten Volkserhebungen im Kampf zu vereinen. In Memmingen trat eine Art „Bauernparlament" zusammen, um eine „Christliche Bauernvereinigung" zu gründen und die Bauernheere in Oberschwaben zu koordinieren. Die Vereinigung brachte tatsächlich die drei Heere oder „Haufen" der Aufständischen zu gemeinsamen militärischen Operationen zusammen, wobei an der Spitze eines jeden Haufens ein Oberster und vier „Ratsherren" standen, was genau der Verwaltungsstruktur eines Bauerndorfes entsprach. Auch auf die Kommandostruktur der vereinigten Streitmacht projizierte sich das Dorf als Widerschein der überkommenen Gesellschaft, um deren Bewahrung es den Menschen ging.

Im „Parlament" von Memmingen wurden auch die berühmten „Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" formuliert und verabschiedet, die ein auf die Autorität der Bibel gegründetes Programm darstellen. Darin richtet man die „demütige" Bitte an die weltlichen Mächte, den Dörfern das Recht zu gewähren, ihre Pfarrer selbst zu wählen und auch wieder abzusetzen, sowie den Zehnten je nach den Bedürfnissen des Pfarrers und der Armen in der Gemeinde festlegen zu dürfen. Außerdem sollte die Leibeigenschaft aufgehoben, die Fronarbeit eingeschränkt sowie die Pacht und andere Abgaben an die Feudalherren herabgesetzt werden. Schließlich sollte in den Dörfern die Allmende wiederhergestellt und garantiert werden. Die Memminger Artikel wurden, wenn auch hier und da abgewandelt, zum grundlegenden Programm der aufständischen deutschen Bauernschaft und waren bald das am weitesten verbreitete Dokument in diesem Krieg. Mit ihrem unterwürfigen Ton, der Bezugnahme auf die Heilige Schrift und ihrem Streben nach mehr Menschlichkeit drücken sie auf vollkommene Weise Geist und Wertesystem der Gemeinde aus. Es war die überlieferte Welt des Dorfes, aus welcher das politische Gemeindeleben seine Kraft empfing. Und hier finden wir auch den Zusammenhang der Artikel mit dem deutschen Bürgerwesen – eine solidarisch-ethische Übereinkunft.

Am Ende verbündeten sich die deutschen Fürsten und schlugen den Bauernaufstand in einem entsetzlichen Blutbad nieder. Die Städte ihrerseits gaben zwar den Bauern verbreitet Unterstützung, aber sie hatten doch gewisse Vor-

behalte und neigten eher zu Kompromissen. Die Zwölf Artikel fanden lebhaften Widerhall bei der armen städtischen Unterschicht, während ihr moralisierender Tonfall und ihre Berufung auf die Bibel in kirchlichen Kreisen starken Anklang fanden. Der Aufstand kam fast einer Bekehrungsbewegung gleich und nahm so den Charakter eines Kreuzzuges für Anstand und Menschenrecht an, was wiederum in der städtischen Bildungsschicht nicht unbemerkt blieb. Das Urteil, das Friedrich Engels über den Bauernkrieg abgibt, ist trotz der radikalen Rhetorik mit sämtlichen Vorurteilen des letzten Jahrhunderts durchtränkt. „Die Zersplitterung Deutschlands," heißt es da, „deren Verschärfung und Konsolidierung das Hauptresultat des Bauernkriegs war, war auch zu gleicher Zeit die Ursache seines Mißlingens." [62]) Hätte denn, so möchte man fragen, ein Sieg der Bauern zur „Zentralisierung" Deutschlands geführt und somit die durch die deutschen Fürsten verursachte Kleinstaaterei überwunden? Streng genommen war doch der Bauernkrieg entweder eine „Revolution", wie Engels behauptet, oder aber er war – nach den Gesetzen seines eigenen „Historischen Materialismus" – ein krasser Anachronismus und gehörte daher der „reaktionären" Tradition und nicht der wahren „revolutionären Tradition" Deutschlands an. Noch verworrener wird seine Argumentation, wenn er als Lösung für die deutschen Probleme den föderativen Weg ablehnt, dem doch die Bauern wohl intuitiv hatten folgen wollen. Eine solche Fragestellung ist nicht nur akademisch. Sie führt nämlich auf die entscheidende Frage, ob und wie die sogenannten „unterentwickelten" Völker unserer Tage den „Anschluß an die moderne Welt" (wie wir uns gedankenlos auszudrücken belieben) finden können: durch Föderalismus oder Nationalismus, durch dezentrale oder zentrale Strukturen, durch libertäre oder autoritäre Institutionen. Von der – immer noch offenen – Antwort auf diese Fragen hängt die Zukunft unserer Zivilisation ab, und wir dürfen sie nicht im Dunkel der Geschichte zurücklassen. Gerade aus heutiger Sicht erscheinen sie uns noch brennender als den Männern und Frauen früherer Jahrhunderte, für die die vor uns liegende, so schreckenerregende Zukunft noch jenseits aller Vorstellungskraft lag.

Jedenfalls ist festzuhalten: Als vor 400 Jahren in Westeuropa damit begonnen wurde, den Nationalstaat ins Leben zu rufen, traf dies auf erhebliche Widerstände nicht nur bei widerspenstigen Adligen, sondern auch bei beunruhigten Handwerkern, in den freien Städten wie in den rebellischen Dörfern. Das 16. Jahrhundert, in dem der Aufstieg des europäischen Absolutismus und Nationalismus besiegelt wurde, weist geradezu eine Welle von Aufständen in Dörfern, Städten und Regionen auf. Selbst England blieb das Drama ländlicher Erhebungen nicht erspart. Beim Kett-Aufstand von 1549, der allerdings weniger ein revolutionärer Affront gegen die Autorität des Königs als vielmehr ein Massen-

protest gegen die Aufhebung der Allmende war, mußten Tausende von Soldaten zur Niederschlagung eingesetzt werden. In Frankreich erhoben sich als nächste 1592–95 die Croquants; ihr Kampf erinnerte stärker als der der englischen Dörfler an die in Deutschland erhobenen Forderungen nach dörflicher Autonomie. Zwar waren derartige Aufstände im allgemeinen örtlich begrenzt und daher leicht zu unterdrücken, aber sie flammten in Frankreich wieder und wieder auf, während das Land den Absolutismus bis zur schließlichen Revolution durchlitt. Ein definitives Ende machte ihnen erst die napoleonische Ära, in der sich die einst so rebellische Bauernschaft in einen konservativen Stützpfeiler der bonapartistischen Monarchie verwandelte.

Aus keinem dieser Aufstände gingen Föderationen oder ein anderes ernstzunehmendes Hindernis für den Aufstieg der westeuropäischen Nationalstaaten hervor. Die bürgerlich-freiheitlichen Wurzeln der Englischen Revolution sind bislang noch kaum vom kommunalistischen Standpunkt aus beleuchtet worden, obschon diese Revolution, die nach 1640 ausbrach, in den Kleinstädten der amerikanischen Neuengland-Staaten eine eindrucksvolle demokratische Vollendung finden sollte. (Hierauf komme ich später noch ausführlich zurück). Die Große Französische Revolution andererseits ließ zwar das Ideal der kommunalen Föderation aufscheinen, konnte ihm aber keine bleibende Realität verleihen. Denn immerhin machte die jakobinische „Diktatur", wenn man sie überhaupt als solche bezeichnen kann, aus Frankreich einen der am stärksten zentralisierten Nationalstaaten Europas. Dennoch lebte das Ideal fort und nahm für einen kurzen Augenblick erneut leuchtende Realität in der Pariser Commune von 1871 an – eine Commune (oder „Stadtrat"), die an alle französischen Städte appellierte, mit ihr gemeinsam eine einzige große Bürgerföderation zu bilden, und deren Leben kaum zwei Monate währte, bis sie in blutigen Kämpfen von den Truppen der Dritten Republik zerschlagen wurde. Mit bewundernswerter Energie hat die Pariser Commune im 19. Jahrhundert praktisch das umzusetzen versucht, wofür ihre Vorgängerin im 18. Jahrhundert in dem Konflikt mit dem von den Jakobinern beherrschten Konvent in der Schlußphase der Großen Revolution gestritten hatte.

Die Ironie der Geschichte will es, daß der kommunale Föderalismus den Absolutismus und den Nationalstaat ausgerechnet in jenem Land am tödlichsten bedrohte, in welchem der Absolutismus scheinbar seinen größten Triumph erlebte: im Spanien des 16. Jahrhunderts, wo Europas strengster und unnachgiebigster Monarch herrschte, Karl V. Unmittelbar vor der endgültigen Vertreibung der Mauren 1492 erlebten die Städte eine ungewöhnliche Blütezeit, während gleichzeitig der spanische Absolutismus sich unter den „Katholischen Königen" Ferdinand und Isabella fest etablierte. Die Blüte des Landes und seine

Entwicklung zu einem Nationalstaat wirken wie ein Lehrbuchbeispiel für die Zusammenarbeit zwischen einer Monarchie und einer städtischen „Bourgeoisie". Es wäre zu jener Zeit unvorstellbar gewesen, daß das Königshaus und die Städte eines Tages miteinander in Streit geraten könnten (außer wenn dieser Fall wirklich einmal eintrat). Isabella verfolgte eine Politik der aktiven Förderung der Städte; sie spielte diese gegen die Großgrundbesitzer aus und verbesserte die Bedingungen für den Binnenhandel, wobei sie die Rechte der Gemeinden sorgsam respektierte und eng mit den Cortes, dem „Parlament" Spaniens, zusammenarbeitete. Ihre Politik hatte zum Ziel, Gegenkräfte und -institutionen gegen die unersättlichen spanischen Landadligen aufzubauen. Die Gilden, die lange Zeit als Feinde des Königshauses behandelt worden waren, durften nun ihre Aktivitäten ausweiten und die Güterproduktion überwachen. Der „Kreuzzug" gegen die Mauren diente als klug gehandhabtes Instrument, um die Popularität der Monarchie im Lande zu heben, ja um ihr eine nie dagewesene zentrale Rolle im weltlichen und religiösen Leben der Spanier zu verschaffen. Das Bild eines moralisch erneuerten christlichen Spaniens weckte Hoffnungen auf eine stabile, mächtige und einige Nation – deren unruhige Adelsschicht und regionale Zentrifugalkräfte allerdings straff gezügelt werden mußten.

Diese Idealvorstellung wurde teilweise Wirklichkeit, vor allem im spanischen Kernland Kastilien. Diese Provinz bildete ein Bollwerk der im Werden begriffenen Nation, sie bestimmte die allgemeingültige Hochsprache, die Sitten, den „typischen Spanier", und wurde so zum Bindeglied für sprachlich, ethnisch und kulturell so grundverschiedene „spanische" Völker wie die Katalanen, die Basken und die (noch stark maurisch durchsetzten) Andalusier. Hier sollte auch ein späterer König seine neue Hauptstadt, Madrid, und damit das Verwaltungszentrum des gesamten Landes anlegen. Es entstand einer der höchstentwickelten Staatsapparate Europas. Gleichzeitig bauten die Katholischen Könige ihre Beziehungen zu den Städten aus, deren Aversionen sie von der Monarchie auf den Adel umlenkten und mit deren Reichtümern sie ihr Regime konsolidierten. Ferdinand und Isabella verstärkten ihren bürokratischen Zugriff auf die unabhängigen Provinzstädte. Die königlichen Statthalter in den Städten (corregidores) wurden mit erweiterten Vollmachten ausgestattet, um die städtischen Adelsclans unter Kontrolle zu bringen und um die Städte davor zu schützen, von den Großgrundbesitzern ausgepreßt zu werden. Gemeindeeigenes Land, das die Grundherren sich illegal angeeignet hatten, wurde teilweise zurückgegeben. An die Stelle der Steuerpächter, deren Umtriebe an offenen Raub grenzten, trat das System des encabezamiento, bei dem die Hauptsteuer (alcabala) durch Beamte des Königs eingetrieben wurde. Im Königlichen Rat saßen studierte Rechts-

gelehrte, die letrados, und eine Hierarchie von Inspektoren überwachte die Tätigkeit der wuchernden Bürokratie, die sich aus Sekretären, visitadores (Schiedsmännern, die bei Mißständen oder Unrecht für Abhilfe sorgen sollten) und vielen anderen Funktionären zusammensetzte. Ihr zur Seite standen ein professionelles zentrales Gerichtswesen, diverse Bruderschaften, die Inquisition, endlich die Cortes selbst, und verschafften dem Hof detaillierten Einblick in praktisch alle Lebensbereiche des Landes.

Diesem Apparat, der teils neu, teils herkömmlicher Natur war, sollte kein langes Leben beschieden sein. Während es der französischen Monarchie gelang, ein ähnliches System über zwei Jahrhunderte aufrechtzuerhalten, begann der spanische Staatsapparat noch während der Regierungszeit der Katholischen Könige spürbar zu kränkeln. Der Endkampf gegen die Mauren brachte auch ein Ende der Auseinandersetzungen zwischen dem Königshaus und dem Adel. Isabella mußte, obschon sie die Grundbesitzer fürchtete, deren Militärmacht zur Absicherung der Eroberungen einsetzen, und für diese Unterstützung erwarteten die Grundherren eine angemessene Belohnung. So holten sie sich die an die Städte verlorengegangenen Ländereien zurück, sie durften mehr Steuern eintreiben und konnten ungünstige Gerichtsentscheidungen zunehmend unterlaufen. Insgesamt nahm ihre finanzielle Kontrollmacht über die Monarchie gewaltig zu. Als Karl V., der Anwärter auf die Kaiserwürde des Heiligen Römischen Reiches, im Jahre 1519 als Karl I. den spanischen Thron bestieg, war der Hof fast völlig von der Aristokratie beherrscht. Dem neuen König, der in Flandern geboren und aufgewachsen war, wurde in Spanien nichts als Mißtrauen entgegengebracht, war er doch ein Landfremder, der hauptsächlich im Ausland lebte und von dort seine eigenen kaiserlichen Ambitionen verfolgte. Fast jedermann in Kastilien sah in ihm einen Menschen, für den Spanien nur ein Hinterland zur Versorgung seiner auswärtigen Unternehmungen darstellte, das nach Belieben gemolken werden durfte.

Verschärft wurde die Situation noch dadurch, daß die Schlüsselfunktionen der Verwaltung einer Clique flämischer Berater in die Hände fielen, denen jedes Gespür für spanische Traditionen und Interessen abging. Diese flämischen Platzhalter des Königs verwandelten die Monarchie in ein parasitäres Gebilde, dessen Hauptnutznießer die Aristokraten waren. Schon vorher waren die Steuern gestiegen, hatte die Ehrlichkeit und Effektivität der corregidores spürbar nachgelassen, war mit dem Verfall des Straßennetzes die Abgabenlast der verarmten Dorf- und Stadtbevölkerung unerträglich geworden, vernachlässigten unfähige oder korrupte Beamte mehr und mehr ihre Aufsichtspflicht über Bürokratie und Aristokratie, war die Integrität des Rechtswesens fragwürdig geworden, ächzten die zunehmend verarmten Menschen unter der Einquartierung

schlecht bezahlter und undisziplinierter Soldaten. Zu all diesen Plagen traten nun noch ausländische Statthalter, ein König, dem niemand vertrauen mochte, der Verfall des königlichen Ansehens und der wachsende Druck einer nur auf ihr eigenes Wohl bedachten Aristokratie.

Als am 30. Mai 1520 Wollarbeiter ein besonders verhaßtes Mitglied der Abgeordneten von Segovia bei den Cortes ergriffen und aufhängten, löste dies einen allgemeinen Aufstand in der Stadt aus, worauf sämtliche königlichen Beamten die Flucht ergriffen. Scheinbar nur ein Akt lokaler Massengewalt – und doch der Beginn einer der bedeutendsten kommunalen „Revolutionen", wie viele Historiker sagen, in der Geschichte: der Aufstand der Comuneros (meist wörtlich mit Kommunarden übersetzt). So kurz dieser Aufstand der Gemeinden oder comunidades auch währte, so sehr ragt seine institutionelle Kreativität heraus. Der Gewaltakt der Wollarbeiter von Segovia verblaßt gegenüber der viel ernsteren Rebellion, die sich erhob, als der Stadtrat von Toledo – auf eine Verschärfung der königlichen Steuerpolitik hin – sich in einem Brief an alle in den Cortes vertretenen Städte wandte und sie trotzig dazu aufrief, gemeinsam Front gegen den Königshof zu machen. Was zunächst nur wie eine der in jener Zeit häufigen städtischen Steuerrevolten anmuten mochte, hatte sich bald zu einer regelrechten Revolution ausgewachsen. Binnen weniger Monate ging eine kastilische Stadt nach der anderen dazu über, die königlichen Steuern selbst einzutreiben. Man stellte Bürgermilizen auf und führte tiefgreifende Neuerungen ein, um die Gemeindeverwaltungen zu demokratisieren und ihre Autonomie zu stärken. Auf Anregung Toledos wurde eine nationale junta geschaffen, der Delegierte aus allen Städten der Cortes angehörten. Damit hatten die Comuneros de facto eine parallele oder „duale" Machtstruktur gegen die herrschende königliche Verwaltung aufgerichtet.

Die ersten Reaktionen auf diese Entwicklung bewegten sich zwischen Toleranz und Enthusiasmus. Selbst die Großgrundbesitzer, denen jede Chance gelegen kam, die Zentralmacht zu schwächen, wahrten eine taktvollen Distanz zur Monarchie. Die Junta Comunero brachte ein beträchtliches Bürgerheer nebst der erforderlichen Infrastruktur zusammen, und unter Mithilfe einiger Trupps erfahrener Soldaten konnte sie binnen kurzem eine Siegesserie verbuchen, durch die der gesamte königliche Staat von einer Kommunalföderation ersetzt zu werden drohte. Mit ihrem eigenen Militärwesen hatten die Comuneros einen Verwaltungsapparat geschaffen, der Auswirkungen auf fast alle kastilischen Gesellschaftsschichten hatte und nicht nur über Steuerquellen verfügte, sondern ein gewaltiges Reservoir an Aufgeschlossenheit nutzen konnte. Die Bewegung übersprang bis dahin für unüberwindlich gehaltene „Klassenschranken" – selbst klerikale – und so schien die junta in den ersten Monaten unbesiegbar zu sein.

Wie kam es also, daß dieser Bewegung im April 1521 ein Ende bereitet werden konnte, als ihr letztes Aufgebot bei dem Dorfe Villalar besiegt wurde? Zwar leisteten verschiedene Städte den königlichen Truppen auch nach dieser Schlacht noch Widerstand; Toledo hielt sich sogar bis zum Februar 1522. Militärstrategisch entscheidend war wohl, daß der Adel seine neutrale Haltung aufgab und sich auf die Seite der Monarchie schlug. Was aber mindestens ebenso wichtig war: Die Royalisten erhielten immer mehr Rückhalt durch die städtischen Eliten, also die dort ansässigen Ritter oder caballeros, die wohlhabenden Kaufleute, den höheren Klerus – überhaupt die bessergestellten Schichten, denen die Radikalisierung und Demokratisierung des politischen Lebens zuwider waren. Wie Jahrhunderte später ihre Pariser Nachfahren waren auch die Comuneros entschieden städtisch gesinnt und daher gegen die arme Landbevölkerung (eigentlich ihre natürlichen Verbündeten) grundsätzlich feindlich eingestellt, weil sie diese unter der Kontrolle des Adels wähnten. Schließlich scheiterten die Comuneros auch bei der Aufgabe, ihre Bewegung über die spanische Zentralregion hinaus auszudehnen. Die sie umgebenden anderen „Spaniens" sahen in ihnen nur Kastilier und in ihrer Bewegung nur den Aufstand eines ohnehin schon privilegierten Bevölkerungsteils gegen seine noch privilegierteren Herren. Die Katalanen, Basken, Andalusier – um nur die bekanntesten Gegner einer kastilischen Hegemonie zu nennen – konnten auf keine Weise dazu bewogen werden, sich mit einer von Kastiliern verfochtenen Sache zu identifizieren, mochten die Comuneros auch noch so flehentlich um ihre Hilfe werben.

Angesichts dieses Bündels von Ursachen läßt sich der Aufstand der comunidades natürlich leicht als eine reine „Klassenbewegung" bezeichnen. Man etikettiert ihn dann als „atavistische" kommunale Auflehnung gegen einen angeblich „progressiven" Nationalstaat oder erblickt in ihm einen Interessenkonflikt zwischen nur vage definierbaren Klassen oder Schichten wie dem Adel, der „Bourgeoisie", dem „entstehenden Proletariat" usw. Fragwürdig wird eine solche „Klassenanalyse" gerade durch die Wahl des Wortes „entstehend". Unter allen klar abgrenzbaren „Klassen", die in der weiteren Geschichte Spaniens überhaupt eine nennenswerte Rolle spielen sollten, überdauerten – abgesehen von der immer vorhandenen Landbevölkerung – allein die Großgrundbesitzer als intakte, kohärente Schicht fast bis heute. Den anderen „Schichten" ist gemeinsam, daß sie nicht klar definiert werden können, also weder eine sichere wirtschaftliche Basis besitzen, noch als soziale Gruppe stabil sind, noch klare Zielsetzungen verfolgen. In Wirklichkeit haben wir hier einen typischen, quasifeudalen „Dritten Stand" vor uns, der sowohl die Schicht der Gutsituierten, ja Reichen, als auch die amorphe Masse der Handwerker, Kaufleute, „Intellektu-

ellen", Büroangestellten und Kleriker einschließt, vielleicht auch noch die zahlreichen Bediensteten, Hilfsarbeiter und Bettler. Dieser „Dritte Stand" bestand aus Stadtbewohnern und wurde von deren gemeinsamer, städtisch geprägter Kultur zusammengehalten. Bei aller materiellen Ungleichheit, die sie trennte, waren sie doch sämtlich Bürger einer bestimmten Stadt oder strebten danach, es zu werden. Gemeinsam bewegte sie die Idee ihrer Stadt, die Loyalität, die diese von ihnen erwartete, und die politische Arena, die sie darstellte. Nicht in ihrer „Klasse", sondern in ihrer Stadt fühlten sie sich zuhause, ihr glaubten sie dienen zu müssen, aus ihr konnten sie sich definieren. Heute, da der Nationalismus alle Loyalitätsgefühle besetzt hält, ist es kaum noch zu vermitteln, wie intensiv sich die Stadtbewohner jener Zeit ihrer patria chica, ihrem „kleinen Vaterland", verpflichtet fühlten. Dieses Gefühl war im 16. Jahrhundert noch so stark, daß die Zentralmacht dagegen eine fremdartige, fast außerweltliche Qualität besaß. Die Menschen waren ihrem Dorf oder ihrer Stadt ergeben, nicht aber dem noch gar nicht richtig vorhandenen Nationalstaat.

Heutzutage ist man geneigt zu glauben, wirtschaftlich so unterschiedlich gestellte Gruppen müßten in chronische Konflikte verwickelt sein. Dafür scheinen ja auch die internen Auseinandersetzungen zu sprechen, unter denen viele europäische Städte, vor allem in Flandern und Italien, zu leiden hatten. Es wäre aber höchst einseitig, das Stadtleben früherer Zeiten ausschließlich in dieser Weise zu charakterisieren. Viele Historiker übersehen dabei, wie zahlreich die Beispiele dafür sind, daß unterschiedliche soziale Schichten in einer Stadt ihre Interessenkonflikte zurückgestellt und gemeinsam den Kampf gegen Belagerer oder Konkurrenzstädte aufgenommen haben. Es wäre sonst auch gar nicht zu verstehen, wie sich die Comuneros überhaupt zusammenfinden konnten – bedenkt man die sozialen und ökonomischen Disparitäten in ihren Städten – und wie sie bis zuletzt ihre Einigkeit bewahren konnten, auch nachdem die städtischen Eliten aus ihren Reihen desertiert waren. Ihre royalistischen Widersacher hatten die wohlhabenden Schichten der Städte eben nicht restlos für sich gewinnen können, und so gab es Widerstand bis zum bitteren Ende, am stärksten in Toledo, das – wie erwähnt – den Royalisten noch fast ein Jahr nach der Schlacht von Villalar die Stirn bot. Aber es gelang den Royalisten, diesen Teil der Bevölkerung soweit zu spalten, daß sich die Waagschale zu ihren Gunsten neigte und die überlegenen militärischen Kräfte der Aristokratie gegen die relativ unerfahrenen Bürgermilizen ihren Vorteil ausspielen konnten.

Bis heute haben einige derjenigen, die sich mit der Geschichte der Comuneros befassen, nicht deren wirkliche Leistung begriffen. Diese Bewegung stieß das Tor zu einer lebendigen Politik so weit auf, wie es Europa seit der Zeit der Hel-

lenen nicht mehr erlebt hatte. Sie gab dem Wort „Politik" einen volleren Sinn, nicht nur auf der Ebene der Föderation oder der Stadt, sondern bis hinunter zum Wohnviertel und zum Pfarrbezirk. Die Forderungen der comuneros klingen selbst in unseren Ohren noch radikal: Die Cortes aus Delegierten der Städte zusammengesetzt, wodurch die Macht des Königs deutlich eingeschränkt würde, und innerhalb der Kommunen eine Demokratie, deren Ausmaß von einer Stadt zur anderen wechseln konnte. In Valladolid formulierten die Comuneros in einer Sammlung von Artikeln ihre Forderung, die Cortes-Vertreter der einzelnen Städte sollten in Zukunft nicht mehr – wie bisher üblich – vom Stadtrat bestätigt werden, sondern von Versammlungen in den Pfarrgemeinden. Die Abgeordneten sollten sich auch vom Auftrag ihrer Wähler leiten lassen und die Möglichkeit erhalten, sich mit ihrer Heimatstadt zu beraten, sobald neu in den Cortes aufgeworfene Fragestellungen nicht mehr von diesem Auftrag gedeckt schienen. Gerade dieses Recht hatte der König den Parlamentsvertretern der Städte stets verweigert. Hätte man diese Forderungen umgesetzt, dann wäre es in Spanien zur Entstehung einer breit verankerten, fest in Gemeinden und Wohnvierteln verwurzelten lokalen Demokratie gekommen. Denn eine so geartete Demokratie ging selbst über radikale Vorstellungen von politischer Repräsentation weit hinaus. Sie rief unverhohlen dazu auf, der politischen Öffentlichkeit neues Leben einzuhauchen und sie für jedermann zugänglich zu machen, und vertrat somit ein umfassendes, ausgesprochen basisorientiertes städtisches Bürgerkonzept. In einigen Städten, so in Toledo und Valladolid, blieb man übrigens nicht bei der Forderung stehen: Die Stadtteildemokratie wurde dort Realität – und funktionierte. Vergleichbares finden wir erst bei den Pariser sections während der Großen Französischen Revolution wieder.

Eine Anzahl der Forderungen der Comuneros stellten praktisch eine „Bill of Rights" des 16.Jahrhunderts dar. So sollten die Cortes regelmäßig zusammentreten und alle Beschwerden der comunidades behandeln, statt sie zu vertagen. Natürlich verlangte man einen Schutz des Eigentums vor Konfiskation, ausgenommen bei Landesverrat, des weiteren eine Milderung der sehr harten Kriminalstrafen, weniger Aufwand beim Empfang königlicher Besucher, die Abschaffung des Ämterkaufs, eine Reform des Prozeßrechts, schließlich die vollständige „Kastilisierung" des Hofes, an den Karl, wie erwähnt, zahlreiche Ausländer gezogen hatte, die von den Problemen Spaniens nichts verstanden. Weitere Forderungen waren bestimmt von dem unüberhörbaren und im Ansatz egalitären Ruf nach der Vergabe von Ämtern nach Verdienst, Qualifikation und Unbescholtenheit statt nach Status und Herkunft.

Karls Sieg über die Comuneros kündigte Spanien den Triumph der Staatsraison über die Politik, des Nationalstaats über den Föderalismus an. Dieser Sieg

war aber in erster Linie der Stärke der Waffen geschuldet und nicht einer verborgenen Logik der Geschichte. Dem Kampf der Comuneros mit der Monarchie – einen Kampf gegen die Monarchie haben sie nie geführt, auch wenn sie kurz davor standen, als sie die Monarchie, so wie sie im 16.Jahrhundert geartet war, infragestellten – waren fast überall in Europa ähnliche Auseinandersetzungen zwischen Städtebünden oder Ligen vorausgegangen. Und es sollten ihm kleinere oder größere Konflikte dieser Art auch noch folgen, als die Nationalstaaten bereits auf sicheren Füßen standen. Wenn hier mit Spanien eine der stärksten absoluten Monarchien des 16. Jahrhunderts zur Untersuchung ausgewählt wurde, dann heißt das nicht, daß sich ausgerechnet die „aufsteigende" Bourgeoisie auf eine von den Comuneros begründete Tradition berufen konnte. Ganz im Gegenteil: Ihre Ideen fanden später, wenngleich stark modifiziert, Eingang in die Föderalistische Bewegung von Pi y Margall, die – Ende des 19. Jahrhunderts – entschiedenen Widerstand gegen jeden staatlichen Zentralismus verkündete, sowie in die größte Anarchistenbewegung Europas.

Es gab nichts, womit Karl V. den Kapitalismus vorangebracht hätte. Der Absolutismus wuchs sich sogar zu einem tödlichen Krebsgeschwür aus, indem er das einst so blühende Land durch riesige Staatsausgaben für imperialistische Abenteuer in Übersee seiner Lebenskraft beraubte. Die Comuneros hatten ja versucht, der Monarchie Zügel anzulegen und schließlich ihre Macht drastisch einzuschränken. Ihr Scheitern zog einen fast unglaublichen Niedergang des wirtschaftlichen und städtischen Lebens in Spanien nach sich. Die Städte versanken in Lethargie, auf dem Lande stagnierte alles unter der Mißwirtschaft der Grundbesitzer, die Straßen ließ man verfallen, der Reichtum des Landes schmolz dahin. Aber auch die Industrielle Revolution in Europa, mit der doch angeblich die Überwindung der traditionellen Gesellschaft durch den Kapitalismus verbunden ist, führte in Spanien nicht zu einer gesunden Entwicklung lebensfähiger Städte. Es gab keine Wiederbelebung der Gemeindepolitik; vielmehr traten an die Stelle dessen, was davon übriggeblieben war, Verstädterung, Anomie und – unter Franco – ein bösartiges Terrorregime, das von seinen Bewunderern „national" und von seinen Widersachern „faschistisch" genannt wurde. Vielleicht enthüllt sich in dem gemeinsamen Gebrauch dieser beiden Termini die Konvergenz einer Entwicklung, die zur brutalsten Form zentralisierter Macht führt. Jedenfalls werden wir eine Lösung für dieses Problem finden müssen, bevor es zu spät ist.

Es läßt sich wohl nicht bestreiten, daß in bestimmten historischen Prämissen eine gewisse Logik waltet, wenn sie sich auch mehr in Tendenzen als in Notwendigkeiten äußert. Der Nationalismus fördert mit Sicherheit den Totalitarismus, und aus einem zentralisierten Staat wird leicht ein allgegenwärtiger Staat. Und doch wird kaum jemand behaupten wollen, es gäbe so etwas wie ein übernatürliches Wesen namens „Geschichte", welches die Entwicklung einer Gesellschaft vorherbestimmt. Die comuneros hatten das Tor zu einem einheitlich kooperativen Spanien aufgestoßen, in dem ein radikal anderer Geist geherrscht hätte als jener, der dann mit dem zentralistischen Nationalstaat zum Tragen kam. Gleiches hatten auch zuvor schon manche Städtebünde geleistet, auch wenn dies häufig so geringgeschätzt worden ist. Wahre Politik konnte immer nur in irgendeiner Art von Gemeinschaft existieren, sei es nun eine polis, commune, burg, Gemeinde oder Stadt. Sobald dieses menschliche Phänomen, das wir als „die Gesellschaft" bezeichnen, das Fleisch und Blut politisch engagierter Menschen und verständlicher Selbstverwaltungsinstitutionen entbehren muß, droht ihm die Auflösung an der Basis, auch wenn es an der Spitze solide wirkt.

Mit dieser Zersetzung an der Basis der Gesellschaft nimmt aber auch die Zentralisierung ihre schlimmsten Formen an. Die Gesellschaft, die ihren kulturellen Charakter als Feld der Politik verloren hat, wird zu einem System bürokratischer Organe, durch die monadische Individuen und Kleinfamilien in eine streng administrative Struktur und einen „besitzergreifenden", um nicht zu sagen: raffgierigen, Individualismus hineingezwungen werden – in einen Individualismus, der aus dem Ich eine Privatangelegenheit macht und es einem bloßen Egoismus überläßt. Die Stadt andererseits wird durch keine ethischen Bindungen mehr zusammengehalten. Sie wird zu einem Markt, einer struktur und formlosen ökonomischen Einheit, zum Schauplatz eines wirklichen Hobbes'schen Krieges „aller gegen alle" – und das Ganze unter dem Motto „Zurück zur Natur".

Eine so geartete Situation und die daraus resultierende Mentalität sind gleichbedeutend damit, daß die Natur zersetzt wird und der evolutionäre Druck auf die Gesellschaft in Richtung auf Vielfalt, Komplexität und Gemeinschaft verfliegt. Aber dieses Problem gehört eher in das neuentwickelte Feld der Sozialökologie als in das der Stadtsoziologie. Das Problem ist ein gesellschaftliches, denn es geht ja um eine der verbreitetsten Formen menschlichen Sich-gesellens, nämlich um die Stadt. Hier überwinden die Menschen die von Verwandtschaftsverhältnissen gezogenen Grenzen und schaffen sich gemeinsame Möglichkeiten, sowohl kulturell als auch ökonomisch ein Leben als menschliche Wesen zu führen. Hier gewinnt die humanitas ein eigenes Gewicht gegenüber „den Leuten". Es liegt aber auch ein ökologisches Problem vor, in dem Sinne, daß Vielfalt, Vielgestaltigkeit und Partizipation das Fundament nicht nur für ein stabiles Zusammenleben der Menschen, sondern auch für die aus der Vielfalt

folgende Kreativität und schließlich für die Freiheit legen, die uns mit Entwicklungsalternativen für neue, reichere und erfülltere Lebensformen in der Gesellschaft verheißen wird.

Die Verstädterung ist für mich gleichbedeutend mit dem Verlust der reichen Vielgestaltigkeit der Stadt und mit einem nivellierenden Druck in Richtung auf eintönige und formlose politische Gemeinschaften. Sie bedroht die Stabilität, Fruchtbarkeit und Freiheit, welche die Gesellschaft der Stadt verdankt. Wir müssen kritisch untersuchen, wie die Verstädterung entstanden ist: teils aus dem Nationalstaat, teils aus dem Industrialismus, jedenfalls synchron mit dem Aufkommen kapitalistischer Produktions- und Distributionsweisen. Hier liegt eine der entscheidenden Aufgaben unserer Zeit; ihre Lösung wird uns dabei helfen, die Zukunft der Stadt, der Politik und vor allem des Bürgerwesens zu entschleiern.

KAPITEL

7

DIE SOZIALÖKOLOGIE DER VERSTÄDTERUNG

Im 16. Jahrhundert wurde Europa zum Schauplatz des historisch einzig-3artigen Dramas der Entstehung von Nationalstaaten und -kulturen. Es begann, was für uns Heutige selbstverständlich ist – die Selbstidentifikation der Menschen mit einer individuellen Nationalität. Sogar als Bürger fühlte man sich nicht mehr einer Stadt und ihren Menschen, sondern zunehmend einer größeren territorialen Einheit, der „Nation" und ihrer „Hauptstadt" verbunden. Auch die Politik entwickelte einen neuen Inhalt; sie verkörperte von nun die im Staat und seinen Institutionen wurzelnde Professionalisierung der Macht.

Es wäre aber gänzlich abwegig anzunehmen, diese Verschiebungen und Definitionsänderungen wären im Laufe weniger Jahrhunderte zustandegekommen und bereits vollendet. Vielmehr war diese Entwicklung schleichend, ungleichmäßig und von anderen Komponenten durchsetzt. Und selbst in ihren europäischen Schwerpunkten ist sie nicht fest etabliert. Aus ihrer Sozialisierung und Familienbindung heraus neigen die Menschen sehr stark dazu, die „Heimat" mit Heim und Herd statt mit nationalen Abstrakta zu identifizieren – weshalb auch selbst die festgefügtesten Nationalstaaten tiefer von inneren Rissen durchzogen sind, als die nationalistischen Mythen uns weismachen möchten. So zeugen beispielsweise die erbitterten internen Kämpfe, von denen die USA zerrissen werden – vor allem zwischen den ethnischen Gruppierungen, aber auch zwischen Regionen und selbst einzelnen Städten, von ökonomischen Klassen und Interessen ganz zu schweigen – davon, wie sehr die Menschen selbst in einer chauvinistischen „Supermacht" noch durch spezifische kulturelle und territoriale Identitäten geprägt sind. Noch stärker gilt dies für das heutige Rußland.

Besonders heftig stärkt der Nationalismus den Widerstandsgeist, wenn die Nation einer Aggression ausgesetzt ist. Eine innere Bindungskraft hat er nur selten. Wenn dem Nationalsozialismus die „Einigung" des deutschen Volkes gelang, so hat das mehr mit der deutschen Geschichte als mit einer Bindung an eine Nation zu tun, denn diese Geschichte umschließt auch den tragischen Niedergang der deutschen Gesellschaft nach der Reformation und den Wunsch nach einer Kompensation für den Einbruch im Gefolge dieser blutigen und belastenden Epoche.

Aber wie sind diese Nationalstaaten überhaupt entstanden? Welche Rolle spielten die europäischen Städte dabei? Und was bedeutete es für die Städte – also auch für das politische, bürgerliche Leben –, daß der Nationalstaat das öffentliche Leben unter seine Oberhoheit brachte?

Wir haben oben gesehen, daß in der antiken Welt der Nationalismus nur in Ansätzen existierte, da sich dort die Menschen psychologisch und kulturell fast ausnahmslos mit ihren Dörfern, Städten und mit ihrer unmittelbaren Umgebung identifizierten. In der klassischen Antike schuf man Imperien, keine Nationen,

und der damalige Imperialismus war von einer sehr speziellen Art. Er war nicht eigentlich politisch, sondern patrimonial; sein Mittelpunkt war der königliche Haushalt, nicht aber eine irgendwie national definierte Hauptstadt. Zwar führten „alle Wege nach Rom" – aber nicht etwa, weil die Stadt Rom eine besonders ausgeprägte nationale Loyalität genoß, sondern weil sie das Macht- und Ordnungszentrum war. Ihre zentrale Rolle verdankte sie ihrer Bedeutung als Verwaltungsschwerpunkt, nicht der eines Symbols wie etwa Jerusalem. Im Gegenteil: Wenn Rom überhaupt als Symbol für etwas stand, dann für Unterdrückung. Die Kreuzigung, die übliche Hinrichtungsart für Aufrührer und widerspenstige Sklaven, verlieh dem Kreuz eine symbolische Bedeutung, die der des Hakenkreuzes im Zweiten Weltkrieg gleichkommt. Wenn die Kirche dieses Symbol an die Stelle des Fisches setzte, der bei den ersten Christen als Zeichen für Fülle und Bekehrung stand, so demonstriert das nur die Anpassung der himmlischen Stadt an die weltliche – Rom – und die Übernahme der zuvor bekämpften Institutionen in eine ursprünglich revolutionäre Glaubenswelt. Aus Rom, einst Hure der Welt, wurde für die frühen Christen die heilige Stadt der Päpste. Sie gewann einen geistlichen Rang gerade dadurch, daß sie ihre erbittertsten Widersacher verführen konnte; aus diesem Erfolg der Staatsraison haben leider viel zu wenige rebellische Geister die notwendigen Lehren gezogen.

Im Europa des Mittelalters gab es überhaupt keine Nationen. Die Loyalitäten waren lokal orientiert; man fühlte sich seinem Dorf oder seiner Stadt, seiner Pfarrei, seinem Lehnsherren und allenfalls noch seinem König verpflichtet. Die Macht, über die starke Monarchen wie Heinrich II. von England oder Philipp Augustus von Frankreich geboten, war für ihre Zeit ungewöhnlich groß, solange sie durch neuartige Regierungsmethoden und Initiativen ihre Adligen und Beamten fest im Griff hielten. Aber meistens folgten ihnen schwache Erben nach, und die Feudalherren konnten die Macht des Königshauses erneut aushöhlen, bis irgendwann wieder einmal ein starker Monarch erschien und für eine kurze Zeitspanne die Zügel der Macht in seinen Händen vereinen konnte. Auch die persönliche Autorität und Charakterstärke eines Monarchen äußerten sich patrimonial und erzeugten allenfalls die Illusion eines Nationalstaates. Was es an „Nation" im Mittelalter vielleicht gab, war so fest mit dem jeweiligen Monarchen verbunden, daß ein „Nationalismus" diesen kaum jemals überlebte. Wir finden im europäischen Feudalismus diese immensen Schwankungen in der Autorität der Monarchen, eben weil in der Antike und im Mittelalter die Zentralmacht kein festes Fundament besaß – stieß sie doch stets an die Grenzen eines primitiven Kommunikationswesens und eines noch geradezu steinzeitlichen Standes der Technik. Weder Heere noch Boten oder Beamte konnten sich

schneller als im Reittempo bewegen, die Straßen waren miserabel, wenn sie überhaupt existierten, und die Waffen waren noch fast die gleichen wie schon zur Bronzezeit. Allein schon aus der Tatsache, daß Gehorsam weitgehend auf persönlichen Bindungen und einem Mindestmaß an Furcht vor einem entschlossenen Monarchen beruhte, ergab sich ein ziemlich lose geknüpftes politisches System, aufbauend auf individuellen Verpflichtungen und brutalen Sanktionen. Es waren eher grausame als barbarische Zeiten, weil die Staatsraison durch eine Welt extrem ungesicherter Autoritätsverhältnisse, in der Königs- und Adelsmacht nur um den Preis härtester Strafandrohungen durchgesetzt werden konnten, geprägt war.

Die einzige Institution, der eine so verbreitete Unterwerfung zuteil wurde, wie sie kein Kaiser oder König je erhoffen konnte, war die Römische Kirche mit dem Papsttum. Die Katholische Kirche hatte über die Jahrhunderte eine riesige bürokratische Hierarchie ausgebildet, bis sie den einheitlichsten und am stärksten zentralisierten Machtapparat in Westeuropa darstellte. Jeder Monarch konnte nur neidvoll zusehen, wie sie in das kleinste Dorf hineinwirkte, und nie zuvor hatte irgendeine Organisation so sehr über die Ressourcen des Kontinents geboten. Ich denke dabei nicht nur an die reichen Schätze und den Landbesitz der Kirche, sondern auch an ihren geistigen Einfluß – konnte doch ihre Exkommunikations- und Interdiktionsmacht sogar einen Friedrich Barbarossa auf die Knie zwingen.

Hier stoßen wir jedoch auf ein Paradoxon, auf welches J.R. Strayer zu Recht hinweist[63]. Bereits im 11. Jahrhundert, also zur Zeit Gregors VII., war das Papsttum in jeder Hinsicht ein Weltreich. Es besaß nicht nur eine zentralisierte institutionelle Struktur, sondern – wichtiger noch – es stellte unbestreitbar einen voll ausgebildeten Staat dar. Neben einem Apparat schwarzgewandeter Bürokraten verfügte es auch über eine eigene Gesetzgebung sowie über eine Justiz, um diese durchzusetzen. Mit dem kirchlichen Recht eröffnete sich aber ein Feld, auf dem sich das weltliche Recht überhaupt erst entfalten konnte. Im Zuge der großen Machtteilung zwischen Kirche und Reich, die Gregor VII. herbeiführte, konnte sich der Staat von der Kirche freimachen. War das weltliche Recht bis dahin fast immer von der Kirche und ihrer Priesterschaft beeinflußt gewesen, so konnte es nun einen eigenständigen Charakter gewinnen. Gerade indem die Kirche ihre Autorität so klar markierte, öffnete sie der Expansion des Staates immer größere Spielräume. Die Staatsraison verlor ihre religiösen Züge und bedurfte keiner übernatürlichen Begründung mehr. Die Monarchen mochten ihre Autorität noch so sehr mit göttlichem Recht zu untermauern suchen – göttlich waren nur ihre Rechte, nicht ihre Herkunft, auf die selbst die Cäsaren Roms noch Wert gelegt hatten. Rechte aber konnten in Frage gestellt werden,

sogar mit religiösen Argumenten: von der Kirche, vom Adel, schließlich vom Volk selbst. Sie konnten rational bewertet und legitim angefochten werden, wie Karl I. von England und Ludwig XVI. von Frankreich aus den Anklagen ihrer Mörder erfahren mußten. Und wenn die Kirche dafür, daß sie sich ein Reich eigenen Rechts schuf, den hohen Preis zahlen mußte, aus allen Bereichen diesseits einer spirituellen Autorität herausgedrängt zu werden, so verleiht damit die Geschichte allen Machtansprüchen ein Element der Ironie und des Paradoxen, nämlich die paradoxe Realität ihrer eigenen Dialektik.

Man kann in der tiefen Spaltung zwischen Staat und Kirche, zwischen Monarch und Papst, zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen ein Symbol für die vielen Spaltungen erblicken, von denen die mittelalterliche Gesellschaft durchzogen war und die den Nationalstaat überhaupt erst ermöglicht haben. Wäre diese Gesellschaft völlig einheitlich strukturiert gewesen, dann wäre sie wahrscheinlich unter der Last riesiger Imperien erstickt, ihrer Ressourcen beraubt worden und in einer Sackgasse der Stagnation geendet. Die Ironie der Geschichte will es, daß gerade die Fragmentierung Europas seine Konsolidierung in mehrere einheitliche Nationalstaaten möglich machen sollte. Im Unterschied zu Imperien ruhen Nationen nämlich weitgehend in sich selbst. Sie konnten – wenigstens vom 16. bis zum 18. Jahrhundert – nur existieren, weil jeder Versuch eines Staates, ein Imperium aufzubauen, von anderen Staaten blockiert wurde. Die Nationen entstanden also nicht nur, weil Monarchen in weiten Teilen Westeuropas eine ausreichend starke zentrale Machtposition aufbauen konnten, sondern auch, weil sie diese Macht nicht über eine Region ausdehnen konnten, ohne durch entgegenwirkende externe Kräfte in Schach gehalten zu werden. So erging es im 16. Jahrhundert Karl V. und seinem Sohn, Philipp II., bei ihren Versuchen, ein Weltreich zu schaffen. Seit dem erfolgreichen Aufstand der Niederlande und dem Sieg Englands über die Spanische Armada hat es keine Versuche mehr gegeben, eine Hegemonie über Europa zu errichten, ausgenommen die Napoleonischen Kriege und die deutschen Eroberungszüge 1940–1945. Am Nationalstaat und am Nationalismus sind alle derartigen Ansätze gescheitert, jedenfalls soweit sie als direkte Aktionen unternommen wurden. Auch die scheinbar so dynamische Westexpansion Rußlands nach 1945 ist erkennbar im Rückzug begriffen, und der amerikanische Einfluß in Europa stößt, obgleich selten direkt ausgeübt, auf Widerspruch in den vitalen republikanischen Institutionen des Kontinents.

Dieses zwischenstaatlich, also jeweils von außen einwirkende Gleichgewichtssystem, wie es im mittelalterlichen Europa geschaffen wurde, hatte sein Gegenstück in einem inneren Gleichgewichtssystem auf lokaler Ebene. Schon der Handel zwischen den Städten, der den entstehenden Nationalstaaten

das wirtschaftliche Fundament lieferte, stieß immer wieder auf zähen örtlichen Widerstand. Dieser äußerte sich in Handwerksgilden, in einer relativ selbstgenügsamen dörflichen Wirtschaft, in der verbreiteten Abneigung gegenüber dem Krämerwesen, die ein Erbe des mittelalterlichen Christentums war, sowie in dem ausgeprägten Ehrgeiz vieler Menschen, vor allem unter Handwerkern und freien Bauern, unter Verzicht auf Handelsbeziehungen direkt von eigener Hände Arbeit und auf eigener Scholle zu leben – also in einer Haltung, die wir als „Selbstversorgungsdenken" bezeichnen und die ihre Wurzeln in der autarkeia der Griechen hat. Wir dürfen auch nicht übersehen, wie sehr die örtliche Gemeinde [deutsch, A.d.Ü.] das Denken und Fühlen der Menschen jener Zeit bestimmte und so eine Loyalität zur Gemeinschaft erzeugte, die ihre Kraft nicht nur aus kulturellen Bindungen zog, sondern aus einer Tradition gemeinsamen Grundeigentums und gegenseitiger Hilfestellung.

Wenn neuerdings die Wirtschaftshistoriker sich besonders der Rolle zuwenden, die der Fernhandel bei der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft und des Nationalstaats gespielt haben soll, so ist dies etwas einfältig. Natürlich waren die frühesten Ausprägungen des Kapitalsystems in der Antike und im Mittelalter vom Handel bestimmt, und gerade die See- und Flußhäfen sammelten beträchtliche Reichtümer an und stärkten einen örtlichen Markt für importierte Güter. Aber man muß doch Augenmaß bewahren, wenn es um die Reichweite der Ausstrahlung derartiger Wirtschaftszentren innerhalb der im Entstehen begriffenen Nationen Europas geht. Die Straßen des Kontinents waren in einem so schlechten Zustand, daß Importwaren mit immensen Kosten belastet wurden, sobald sie ins Landesinnere befördert werden mußten. Eine Wagenladung Heu, die zu Diokletians Zeiten 600 Denare kostete, verteuerte sich mit jedem Transportkilometer um fast 15 Denare, so daß ein Verkauf schon auf einem nur 50 km entfernten Markt so gut wie ausgeschlossen war. Wo es kein genügend dichtes Netz von Wasserwegen gab, wirkte sich der Außenhandel auf die Wirtschaft einer Region praktisch überhaupt nicht aus. So handelte es sich bei den Waren, die von den Häfen ins Hinterland transportiert wurden, im allgemeinen um Luxusgüter oder um dringend benötigten Dinge in begrenzten Mengen: Gewürze, kostbare Tuche, fein gearbeitete Geräte und Waffen sowie exotische Lebensmittel. Im Herzen der entstehenden Nationen war der Handel eher lokal als national orientiert. Wenn Städte in Handelsbeziehungen miteinander traten, so geschah dies vorwiegend in regionalen Netzen und Märkten.

Diesem „Kirchturmhorizont" – wie wir heute ausgesprochen herabsetzend sagen – verdankten die Städte im Hinterland eine gewisse ökonomische Stärke, denn ihre relative Selbstgenügsamkeit und autochthone Kultur verlieh ihnen die materielle und geistige Widerstandskraft gegen die übermächtigen Einflüsse

des Nationalstaats, vor allem im „Zeitalter des Absolutismus", als die europäische Bühne von starken Monarchen beherrscht wurde. Dieser Dezentralismus bildete ein spürbares Hindernis – und über Generationen eine bürgerliche Triebkraft – gegen die Ausdehnung der königlichen Machtansprüche. So also kam es, daß die meisten europäischen Nationen sowohl von innen als auch von außen daran gehindert wurden, Imperien aufzubauen. Seinen Weg fand dieser Drang, statt im Innern des „alten" Erdteils, in Übersee, in den sogenannten „neuen" Kontinenten wie etwa Nord- und Südamerika; dort konnte man die in Stammesgemeinschaften lebenden Eingeborenen ohne Probleme mit Hilfe der gerade erst erfundenen Feuerwaffen oder vielfach auch mit glitzerndem Tand unter Kontrolle bringen – nicht zu vergessen die aus Europa eingeschleppten Krankheiten, deren Epidemien die eingesessenen Völker dezimierten und demoralisierten.

Der Aufstieg der europäischen Nationalstaaten, die im Vergleich zum imperialen System der Antike und zu den fragmentarischen Strukturen des Feudalismus etwas völlig Neues darstellten, erklärt sich also aus einem ganz speziellen Zusammenwirken geschichtlicher Kräfte. Einige davon sind rein negativ, so der jeder Zentralgewalt entgegengesetzte innere Widerstand, der den Aufbau eines hochorganisierten patrimonialen Staates stark erschwerte, oder das Gleichgewicht zwischen den neuen Staaten, das ihren Umfang auf den „nationalen" Rahmen beschränkte. Unter den weiteren, eher positiv gearteten Faktoren finden sich die organischen Bindungen, welche die Gemeinden durch den lokalen und regionalen Handel untereinander entwickelten, in zweiter Linie auch die ungewöhnlich reichen Gewinne, die den Hafenstädten aus dem Fernhandel zuflossen. Die Königshäuser errichteten nun den Nationalstaat sozusagen Stein um Stein, indem sie die zwischen den Städten existierenden Netze für politische Zwecke benutzten, um ihre Bürokratie über das ganze Land auszudehnen, gerade so wie Jahrhunderte zuvor die Kirche ihre Missionare und Mönchsorden auf Fußpfaden in die Wälder und Fluren des barbarischen Europa entsandt hatte.

Obgleich die Monarchen aus den Steuern dieser Handelsnetze ungeheueren Reichtum zogen, stellte die Erschaffung einer Nation doch in erster Linie ein politisches Phänomen dar. Zwar werden anderslautende ökonomistische Erklärungsversuche verbreitet, aber die in der Frühzeit des europäischen Nationalismus maßgebenden Monarchen des 16. Jahrhunderts haben die Wirtschaftskraft ihrer Völker mindestens ebensosehr geplündert wie gestärkt. Wenn die feudalen Wegzölle auf Straßen und Flüssen abgeschafft wurden, der „Reichsfriede" oder „Königsfriede" für Ruhe sorgte und einheitliche Währungen den Geldverkehr erleichterten, so wurde doch all dies entwertet durch die erd-

rückende Steuerlast und die aus den Anleihen und Bankrotten der Herrscher resultierende Währungsinstabilität sowie durch die ständigen Auseinandersetzungen unter den Nationalstaaten, die Europa in einen chronischen Kriegszustand versetzten.

DIE STÄDTE UND DER ABSOLUTISMUS

Im Zuge dieser Entwicklung spielten die Städte eine recht gemischte Rolle. Um diese zu verstehen, müssen wir wissen, von welcher Art Stadt und über welche Phase der Entstehung der Nationen wir sprechen. Die kleinen, vom Handwerkertum geprägten Kleinstädte standen im allgemeinen in Opposition gegen den Nationalstaat und wurden dabei häufig von den verhältnismäßig freien Bauern ihres jeweiligen Umlandes unterstützt. Im großen und ganzen kann man sagen, daß die Handwerker, wo immer sie in einer Stadt die Mehrheit darstellten, sich für die kommunale Freiheit entschieden und stärker der Bildung von Städtebünden zuneigten als die größeren, mehr auf Handel ausgerichteten Städte. In ihrem Unabhängigkeitsgeist und ihrem Selbstbewußtsein gegenüber den Autoritäten beschränkten sie sich nicht auf den Widerstand gegenüber der Königsherrschaft; diese Handwerksmeister und Facharbeiter hegten einen intuitiven Sinn für einen vage umrissenen Republikanismus, ja selbst für eine Demokratie, und standen darin in scharfem politischem Gegensatz zu den konservativeren Schichten der Kaufleute, Bankiers und freien Berufe ihrer eigenen Stadt wie auch der stärker kommerziell orientierten größeren Städte.

Diese radikale Rolle, welche die etablierten Handwerker in der vorkapitalistischen Gesellschaft sowie in der Übergangsperiode zum Nationalismus und Kapitalismus spielten, erfährt erst in jüngster Zeit gebührende Aufmerksamkeit. Ich will damit nicht behaupten, diese Schicht, die wir zu allen Zeiten vorfinden und die als gesellschaftlich relevante Kraft nicht einmal von der Industriellen Revolution (von der sie weitgehend vernichtet wurde) völlig ausgeschaltet werden konnte, habe mit einer Stimme gesprochen. Die Kluft, die sich zwischen dem Facharbeiter, den die Exklusivität der Gilden von den Meisterehren ausschloß, und dem Handwerksmeister auftat, der eben dieses Gildenprivileg genoß, riß immer weiter auf und konnte zu gewalttätigen Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde führen. Ich habe bereits derartige Konflikte in Flandern und Italien erwähnt, wo gelernte wie ungelernte Arbeiter proletarisiert und als Lohnsklaven ausgebeutet wurden. Aber es gab auch Regionen in Europa, in denen die traditionellen Bindungen zwischen

Handwerksmeistern und Facharbeitern die Kluft der Statusunterschiede zu überbrücken halfen, und vielerorts blieb der Zugang zu den Gilden bis weit ins Mittelalter offen.

An dieser kleinstädtischen Bevölkerungsschicht fällt auf, daß sie im ganzen gesehen ein recht hohes Bildungsniveau besaß. Viele Handwerksmeister waren belesen, überraschend gut informiert und für geistige Neuerungen aufgeschlossen. Die Handwerkskunst schulte nicht nur die Geschicklichkeit und das ästhetische Gefühl dieser Männer, sondern schärfte auch ihren Geist. In den radikalen Ketzerbewegungen der mittelalterlichen Christenheit fanden sich zahllose schriftkundige Handwerker und nicht nur „das Gottesreich herbeisehnende" Kleinbauern, wie uns marxistische Historiker wie Eric Hobsbawm glauben machen wollen[64]. Die Brüder vom Freien Geiste und viele der revolutionären gnostischen Sekten, die sich gegen die Kirchenhierarchie erhoben, rekrutierten sich vor allem aus Handwerkern. Diese Männer, die viel gelesen hatten und Bescheid wußten, organisierten in ihren Städten Aufstände gegen die Herrenschicht aus Bischöfen, Adligen und kommerziell eingestellten Patriziern; sie erregten geradezu Aufsehen durch die Sicherheit, mit der sie über die Heilige Schrift disputieren konnten. Sie unterstützten diese Aufstandsbewegungen nicht nur mit ihrer Zahl, sondern oft genug waren sie es – und nicht, wie viele Historiker meinen, die freien Berufe – die ihnen den ideologischen Kitt vermittelten. Diese Tradition verschwand übrigens nicht mit dem Ende des Mittelalters, sondern erhielt sich über die Jahrhunderte: durch die Reformation, die keineswegs nur ein Bauernkrieg war, durch das Zeitalter der demokratischen Revolutionen, durch die Industrielle Revolution und noch einige Generationen danach.

Der Facharbeiter und insbesondere der Handwerker ist eine äußerst unabhängige Persönlichkeit; er ist das städtische Gegenstück zu dem freien Bauern, auf dem die Ära der demokratischen Revolutionen gründete [in den USA; A.d.Ü.]. Wer über Können verfügte und einigermaßen seinen Lebensunterhalt bestreiten konnte, sei es durch eine eigene Werkstatt oder ein Stück Land, in dem wächst das Gefühl der Unabhängigkeit und Selbstachtung. Dies sind die Züge, die das klassische, teilweise auch das moderne Bürgerideal konstituieren. Wo es an anerkannten Fähigkeiten und an materieller Unabhängigkeit fehlt, entsteht eine Mobilität im schlechten Sinne, ein Mob, der – launenhaft, wankelmütig, unkontrollierbar – ebensoleicht von patrizischen wie von Habenichts-Demagogen zu manipulieren ist. Eine Rebellion, in der nicht Männer und Frauen auftreten, die ihre ethische Substanz aus dieser Unabhängigkeit und Selbstachtung gewinnen – oder zumindest aus der Hoffnung, diese ließen sich gemeinsam erkämpfen –, kann ebensogut zu einer nihilistischen Konterrevolution degenerieren wie in konstruktives revolutionäres Verhalten münden. Die Kluft, die sich im Hoch-

mittelalter in den italienischen Städten zwischen dem gebildeten popolo und dem mehr oder weniger verelendeten Proletariat auftat, sollte noch Jahrhunderte überdauern und sich erst schließen, als das Fabriksystem das Schicksal des Handwerkertums besiegelte.

Bei seinen Versuchen, die königliche Macht in allen Landesteilen zur Geltung zu bringen, sah sich der europäische Absolutismus immer aufs neue diesem menschlichen Element gegenüber. Die Tatsache, daß viele Kunsthandwerker den Hof mit Luxusartikeln versorgten, überschattet ja nicht die Charakterstärke derjenigen, die außerhalb der absolutistischen Sphäre lebten und sich ihr widersetzen. Diese Außenseiter, die für die lokalen und regionalen Märkte arbeiteten, waren in Wirklichkeit weit in der Überzahl. Die Bankiers, Freiberufler und Großkaufleute andererseits, die ihre Einkünfte aus Verwaltungspositionen, dem Geldverleih an die Oberklasse und dem Fernhandel zogen – sozusagen die „Großbourgeoisie" – waren im allgemeinen royalistisch eingestellt und ihren Heimatgemeinden weniger verbunden als die Handwerker. Denn der Absolutismus sicherte ihnen nicht nur ein gefahrloses Leben und sprudelnde Geldquellen; Bankiers und Kaufleute tauchten auch im Gefolge der königlichen Heere auf und profitierten von der Beute der Eroberer, dem Bedarf an Waffen und der Öffnung neuer Märkte. Soweit diese Schichten überhaupt in einer Gemeinde fester verwurzelt waren, leisteten sie der Autorität des Königs allenfalls hinhaltenden Widerstand, aber nahmen nur selten an Aufständen teil. Sie bildeten sozusagen eine träge Masse, die die Nationwerdung erschwerte, aber kein wirkliches Hindernis. Sie gingen vielleicht einmal ein opportunistisches Bündnis mit aufmüpfigen Handwerkern ein, verrieten es aber ohne weiteres, sobald ihnen die Entwicklung aus der Hand zu gleiten drohte und Forderungen nach bürgerlicher Autonomie die Gemeinde in eine ernstzunehmende, gewalttätige Opposition zum Zentralstaat brachte.

Die „Bourgeoisie", die angeblich den Absolutismus gegen die Feudalherren unterstützt haben soll, bestand im wesentlichen aus Bankiers und Kaufleuten, später auch teilweise aus der neuen Industriebourgeoisie. Eigentlich war diese „Bourgeoisie" ausgesprochen konservativ eingestellt, denn sie hat sich stets auf die Seite irgendeiner Königsmacht gestellt und im 16. Jahrhundert das absolute, im 18.Jahrhundert das konstitutionelle Königtum gestärkt. Republik und Demokratie hingegen (noch im 19. Jahrhundert höchst revolutionäre Begriffe) fanden ihre unnachgiebigsten Vorkämpfer in der Handwerkerschaft, während auf die „mobile" Masse, den entwurzelten, status- und heimatlosen „Mob" weniger Verlaß war, wurde dieser doch sogar von den „Levellers" in England [radikaldemokratische Bewegung um 1640; A.d.Ü.] ob seiner Abhängigkeit von der Freigebigkeit der Besitzenden mit Mißtrauen betrachtet.

Kompliziert wird das Bild durch die Umtriebe der Grundbesitzer, die immer wieder offen gegen die Monarchie rebellierten, und natürlich durch die Landbevölkerung, die sich niemals mit der Königsmacht, den Gutsherren und den Städten arrangierte. Die Konflikte zwischen Monarchie und Adel, deren Höhepunkt die Fronde bildete, als man den jungen Ludwig XIV. buchstäblich aus Paris hinausjagte, haben den Stoff für die herkömmliche Geschichte des Absolutismus in Europa geliefert und müssen hier nicht noch einmal herausgestellt werden. Die Bauernkriege des späten 14.Jahrhunderts in England und des frühen 16.Jahrhunderts in Deutschland waren in Wirklichkeit akute Ausbrüche im Zuge eines jahrhundertelangen chronischen Konflikts, der im hohen Mittelalter einsetzte und noch in unseren Tagen andauert. John Ball und Thomas Müntzer waren die Stammväter einer unübersehbaren Schar von Bauernführern wie Pugatschew in Rußland und Emiliano Zapata in Mexiko. Sie alle hatten das Ziel, die Dorfgemeinschaft zu bewahren: die insulare Lebensart des Dorfes, sein System gegenseitigen Beistands, seinen gemeinschaftlich genutzten Boden und seine kommunitäre Wirtschaft.

Das Besondere an der Entstehung der Nationen im Zeitalter des Absolutismus liegt gerade darin, daß dies innerhalb eines hochdifferenzierten und kreativen gesellschaftlichen Rahmens für politische Entwicklungen geschah und daß die damit verbundenen Spannungen diese Entwicklungen noch vorantrieben. Die antike Welt war von massigen, unbeweglichen Imperien beherrscht gewesen, deren Parasitentum und Bürokratie jede soziale Veränderung erstickten. Das mittelalterliche Europa war eine embryonale Welt, zwar voller Verheißungen, aber noch formlos, ohne Zusammenhang, eher partikulär als dezentral angelegt. Der Absolutismus und die frühe Phase der Nationenwerdung nehmen eine Mittelstellung ein. Perez Zagorin schreibt dazu: „Obgleich der Absolutismus sich immer mehr ausweitete und harte Kämpfe mit widerspenstigen Untertanen ausfocht, wurden die königlichen Regimes niemals einförmig oder monolithisch, auch nicht in denjenigen Ländern, wo ihnen die wenigsten Schranken gesetzt waren. Es gab zahlreiche Widersprüche in der Rechtsprechung sowie Rivalitäten oder Konflikte zwischen Regierungsinstitutionen. Die absolutistische Machtausübung glich mehr einem komplexen Mosaik aus persönlichen Vorrechten, Privilegien und Befugnissen als einer homogenen, alles umfassenden Autorität. Die Attribute der Souveränität, die den absoluten Königen von royalistischen Juristen und politischen Philosophen wie etwa dem französischen Denker Jean Bodin verliehen wurden, waren theoretischer Natur und überstiegen in den meisten Fällen die Möglichkeiten, die denselben Monarchen in praxi wirklich offenstanden. Die Monarchien der ersten modernen Staaten blieben in vieler Hinsicht konservativ und traditionalistisch, wie es sich für

Regierungen ziemte, die ihre Herkunft über Jahrhunderte zurückverfolgten und über hierarchische Gesellschaften herrschten. Die absolutistischen Könige hatten nichts gegen soziale Privilegien, verkörperten sie doch selbst deren höchste Ausprägung. Sie bekämpften nur solche Privilegien, die ihrer Autorität zuwiderliefen oder Freiräume beanspruchten [was, wie man hinzufügen muß, bedeuten dürfte, daß sie gegen alle Privilegien mit Ausnahme ihrer eigenen eingestellt waren]. Bei der Errichtung ihrer stärker zentralisierten Staaten nahmen sie keinen neuen Besen zur Hand, um die Bühne freizufegen, und so überlebten viele veraltete, aus früheren Zeiten stammende politische Formen und Institutionen die Herrschaft des Absolutismus; Kulissen gleich, die stehengeblieben waren, als ein neues Stück gegeben wurde." [65]

Gerade weil die absoluten Monarchien – was ihnen Zagorin vorzuhalten scheint – es versäumten, „die Bühne mit einem neuen Besen freizufegen" und eine homogenere, effizientere, besser funktionierende Sozialordnung zu schaffen, gewann diese Ära ihre unglaubliche Dynamik und Kreativität. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert waren eine faszinierende und provokative Zeit, dank der vielgestaltigen Züge jener Gesellschaft, ihres Lebens und ihrer Formen, und dank der schöpferischen Spannungen, die so viel im Status der Menschen und in ihren kulturellen und intellektuellen Energien in Bewegung versetzten. Indem die absoluten Monarchen sich in einem komplexen Netz überkommener Privilegien und Rechte gefangen sahen, waren sie zugleich unwillige Bewahrer wie auch heimliche Umstürzer eines ererbten Schatzes alter Gebräuche, autonomer Justizrechte, traditioneller Freiheiten und hierarchischer Autoritätsansprüche.

Innerhalb dieses immensen Bestandes historischer Rechte und Pflichten konnten sowohl Gemeinden als auch Individuen, konnten Institutionen wie Interessengruppen sich bemerkenswert frei bewegen und ein erregendes Neuland erschließen; immer wieder konnten sie mit Hilfe von Präzedenzfällen neue Ideen im Schutz eines alten Gewandes voranbringen und so, die Vergangenheit gegen die Gegenwart ausspielend, die Zukunft schaffen. Noch Marx tadelte die französischen Aktivisten der 48er Revolution dafür, daß sie ihre Rhetorik, ihre Forderungen und ihre Ideen in der Sprache ihrer Vorgänger von 1789–94 formulierten, die ihrerseits zur Legitimation ihrer eigenen Ideale Anleihen bei Sprache und Gestus der Römischen Republik gemacht hatten. Und doch waren es gerade dieser hochentwickelte Sinn für geschichtliche Kontinuität und die Vielfalt der Formen, Verhaltensweisen und Gedanken – deren Kraft und Weitsicht wir im Schlußkapitel dieses Buches untersuchen werden – die beide französischen Revolutionen so fruchtbar werden ließen und die vor zweihundert Jahren Europa einen so verheißungsvollen Weg aufgezeigt haben. Nicht Marx' verborgene „ökonomische Gesetze" oder irgendein unbekannter „Geist", der angeblich „die Geschichte" lenkt, sondern was der und die einzelne „von sich selber halten", bewirkt in erster Linie ihr gesellschaftliches Handeln und bestimmt den Weg, den die Gesellschaft einschlägt. Zu jeder Zeit wurde die Geschichte am stärksten von den unzähligen Vorstellungen geprägt, die die Menschen von ihrer Gegenwart, von ihren Rechten und von sich selbst haben. Aus Vielfalt folgte Wahlfreiheit und ein fruchtbarer sozialer Boden, auch wenn Präzedenzfälle vorgebracht und für neue Zwecke reinterpretiert wurden. Gemeinden, Stände, Klassen, ja selbst einzelne Menschen erkannten, daß sich vor ihnen Entwicklungsalternativen auftaten, und die resultierende spannungsvolle Unruhe führte zu um so schöpferischeren Bemühungen, zum Ziel zu kommen.

Marx irrte auch, als er behauptete: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist." [66] Ganz abgesehen davon, daß dieser Satz voraussetzt, was erst bewiesen werden soll: Wir unterstellen, daß die Grenzen einer Gesellschaftsordnung durch ihre „Produktivkräfte" gezogen werden, vor allem also durch die technischen Möglichkeiten und die Arbeitsorganisation – daß also sie eine „Gesellschaftsformation" im Kern bestimmen. Wir können aber gar nicht wissen, wie weit die Entwicklung der „Produktivkräfte" in der vorkapitalistischen Gesellschaft hätte gehen können. Und heute scheint die Entwicklung der „Produktivkräfte" überhaupt keine Grenzen mehr zu kennen, woraus ja wohl zu schließen wäre, daß uns die Marktwirtschaft auf ewig erhalten bleiben wird.

Am meisten stört an Marx' Sicht des gesellschaftlichen Wandels jedoch, wie radikal er dem spekulativen Denken die Fähigkeit abspricht, eine neue Gesellschaft bereits frühzeitig zu entwerfen, lange bevor die alte unerträglich geworden oder ihren Entwicklungsweg zu Ende gegangen ist. Die Handwerker und Bauern im Zeitalter der Entstehung der Nationen hatten gesunde Vorstellungen in ausreichender Zahl darüber entwickelt, was für eine Gesellschaft sie aufbauen wollten. Es stellt eine mechanistische Arroganz von hohem Grade dar, vorherbestimmen zu wollen, wie weit eine Gemeinschaft gehen kann – nach vorn, zurück, oder beides –, wenn sie ihre Vision von einer guten Gesellschaft und deren Aufbau entwerfen will, und ihr die materiellen oder produktionsbezogenen Grenzen ihrer Vision zudiktieren zu wollen, ihre „Vorbedingungen", ihre Möglichkeiten und ihren Platz in einer Geschichtstheorie, die um „Entwicklungsstufen" und „Voraussetzungen" kreist.

Indem wir wieder auf Zagorins Beschreibung des Absolutismus zurückkommen, können wir feststellen: Nicht trotz, sondern gerade wegen des „heftigen Zusammenpralls mit widerspenstigen Geistern" unterließen es zur Zeit Bodins

die königlichen Erbauer ihrer Nationen, „die Bühne mit einem neuen Besen freizufegen". Wie ihre antiken Vorbilder, die riesige Imperien errichteten, waren auch die englischen, französischen und spanischen Monarchen sehr darauf aus, „einheitliche und allumfassende Autorität" zu erlangen. Sie benötigten keine lokalen Hierarchien, um die Einführung einer nationalen Hierarchie zu rechtfertigen, und sie bedurften auch nicht der Herausforderung durch örtliche Privilegien, um ihren eigenen Anspruch auf nationale Privilegien zu begründen. Soweit sie lokale Hierarchien und privilegierte Schichten tolerierten, geschah dies nur in Ermangelung der Mittel, sie zu verdrängen. Wenn Jean Bodin begründet, warum einer nationalen Regierung grundsätzlich das Vorrecht vor jeder niederen, lokalen Rechtsprechung zukommt, so bezeugt dies die verbreitete Sichtweise der zeitgenössischen Monarchien, die im Widerstreit mit der sie umgebenden Realität stand und wiederum diese zutiefst erschütterte. Der Gang der europäischen Geschichte wurde entscheidend von dem geprägt, für was sich die Monarchen Europas „hielten": nämlich für allmächtige Herrscher über hochzentralisierte Staaten. Ihre zentralistischen Neigungen finden sich deutlich wieder im Denken von Männern wie Robespierre – Frankreichs Zentralisierer par excellence –, die den Royalismus an sich zu stürzen suchten und Rousseausche Grundsätze propagierten wie etwa den einer Demokratie, die die Menschen zu ihrer Freiheit „zwingt". Hier findet sich eine der größten Ironien der Neuzeit: Die Anführer des allgemeinen Widerstandes gegen den Absolutismus verhielten sich in vieler Hinsicht gerade so wie die Monarchen, gegen die zu kämpfen sie vorgaben. Und am Ende wendeten sie sich gegen dieselben Volksbewegungen, denen sie ihre Macht verdankten.

Zentralistische Royalisten wie Kardinal Richelieu schleiften die Wälle der autonomen Städtchen mit ihren Handwerkern und Bauern; und es waren diese letzteren – und nicht nur Feudalbarone, keinem Herrn hörig und in ihrem kleinen Reich verschanzt – die sich gegen die Monarchien Europas erhoben. Ich habe bereits beispielhaft den Widerstand der spanischen Comuneros und der deutschen Bauern sowie die Alternativen beschrieben, die sie aufzeigten, desgleichen die wichtigsten weiteren Versuche, die Ausbreitung des Zentralismus und die Schaffung staatsorientierter Nationen aufzuhalten. Die bürgerkriegsähnlichen Konflikte, die das 16. Jahrhundert aufgewühlt hatten, setzen sich in unvermindertem Umfang, wenn auch auf eher lokaler Ebene, im 17. und 18. Jahrhundert fort. Es wäre ermüdend, die vielen kleinen Revolten – vor allem in Frankreich – aufzuzählen. Zagorin liefert ein gutes Bild des vorherrschenden Grundmusters:

„Der Funke, der zu Explosion führte, war stets irgendein neuer Exzeß des

königlichen Geldhungers, eine Schanksteuer zum Beispiel oder die Rücknahme einer Steuerbefreiung. Dann brach es aus den Armenvierteln hervor: Drei-, fünf-, ja zehntausend Menschen füllten die Straßen, und die Jagd auf die gabeleurs [Steuereintreiber] wurde zur Tagesparole. Aufruhr und Freudentaumel, Gewalttätigkeit und eine Art trunkener Volksfeststimmung beherrschten diese Ausbrüche, bei denen die Menschen aus der Unterschicht ihre alltägliche Arbeit ruhen ließen und zur kollektiven Aktion schritten, um ihre Wut offenkundig zu machen und ihre Stärke zu fühlen. Stets stellte die städtische Plebs die militante Basis. Aber es waren wohl nicht nur diejenigen, die der Präsident des parlement von Bordeaux „das niederste Volk" nannte, sondern auch Handwerksmeister und Gesellen, Tagelöhner, kleine Ladenbesitzer; manchmal zogen sogar Frauen an der Seite ihrer Männer mit. So waren es in Bordeaux ein Schiffer und ein Schankwirt, in Agen ein Handschuhmachermeister, ein Sattler und wiederum ein Schankwirt, in Périgueux ein Arzt, die sich an die Spitze der Menge stellten und sie anfeuerten. Von den Außenbezirken schwärmten die Bauern aus und vereinigten sich für kurze Zeit mit der Menge, so etwa in Bordeaux. In Agen verwehrte die Bürgermiliz 6000 Bauern den Zugang zur Stadt, worauf diese in der Umgebung Besitztümer der gabeleurs in Brand setzten." [67]

Unter den weiteren Begebenheiten finden sich Angriffe auf die Rathäuser, die Befreiung von Gefängnisinsassen, die Ermordung von Steuereintreibern, Finanzbeamten, ja selbst von Wohlhabenden, die man des heimlichen Zusammenspiels mit dem Staat verdächtigte. Wären diese Aufstände nicht von Handwerkern, kleinen Grundbesitzern, gelegentlich einem Arzt oder Anwalt, manchmal sogar einem niederen Adligen angeführt worden, hätten sie wahrscheinlich nicht sehr weit geführt. Ihr Erfolg hing offensichtlich ab von „der Passivität, dem neutralen oder unentschiedenen Verhalten, teilweise sogar der Unterstützung der Notabeln und Wohlhabenden. Die Bürgermiliz von Bordeaux zeigte wenig Neigung zum Eingreifen. (...) Die Bürgerwehr in Périgueux (?) war ähnlich zurückhaltend. Einzig in Agen, wo die Gewalttätigkeit besonders krass und von unverkennbar sozialem Antagonismus begleitet war, unternahmen die Eliten und die Führungsschicht gemeinsame Schritte gegen den Aufstand."

Natürlich darf man die Grenzen nicht übersehen, die, ob auf dem Lande oder in den Städten, diesen Erhebungen gezogen waren. Auch hier können wir uns wieder auf Zagorin stützen:

„Übers ganze gesehen fehlte es den städtischen Aufständen in Frankreich an Programmen und Ideen. In ähnlicher Weise wie die parallelen Bauernrevolten spiegelten sie, bei aller extremen Gewalttätigkeit und Auflehnung, gleichsam die Stagnation der französischen Gesellschaft wider, die Unfähigkeit der Aufständischen, die gegebene Ordnung durch die überzeugende Vision einer Alter-

native zu transzendieren. Obgleich die zentralistische Offensive immer aufs neue Widerstand hervorrief, kam von dort kein Ruf nach politischen Veränderungen. (...) Die Aufstände in den Städten stellten im wesentlichen eine gemeinschaftliche Abwehrreaktion dar. Die plebejischen Massen erblickten in der Bestrafung von gabeleurs einen verdienten Akt kommunaler Gerechtigkeit. Da diese Menschen den Druck des Abgabenstaates am direktesten spürten, spielten sie auch die aktivste Rolle in den Unruhen. Aber auch die Eliten schulterten ihren Teil der Verantwortung. Indem sie sich ebenfalls gegen die staatlichen Forderungen wandten, trugen sie dazu bei, den Widerstand zu legitimieren. Und wenn es dann zu Unruhen kam, ermutigten sie den Aufstand, sei es durch direkte Anstiftung, durch heimliche Zustimmung und Sympathie, oder durch passive Zurückhaltung. (...) Doch sahen sie sich außerstande, dem Vormarsch des Absolutismus und seinem zentralistischen Zugriff Einhalt zu gebieten, denn sie hatten nichts an politischen Reformen vorzuschlagen und konnten sich neuartige institutionelle Schranken für die Macht des Königsstaates überhaupt nicht vorstellen." [68]

Nun übergeht Zagorin in seiner Beschreibung der Geschichte dieser chronisch wiederkehrenden städtischen Erhebungen – die ja etwa hundert Jahre später in die Französische Revolution münden sollten – einige wichtige Details, aus denen deutlicher hervorgehen könnte, wie sehr diese Aufstände eben doch „dem Vormarsch des Absolutismus und seinem zentralistischen Zugriff" Zügel anlegten. Die Monarchen Frankreichs, wie Ludwig XIII. oder Ludwig XIV., waren starke Könige und die Berater, die ihnen den Weg wiesen – Richelieu bzw. Mazarin – waren noch stärkere Persönlichkeiten. Sie bauten das stärkste Heer und errichteten die umfassendste Bürokratie, die Europa bis dahin gesehen hatte. Sie verfolgten eine rücksichtslose Zentralisierungspolitik und standen ihrer eigenen Adelsschicht als erbitterte Feinde gegenüber, denn sie förderten den Handel und spielten die „bourgeoise" Klasse gegen die Adelsklasse aus, die eifersüchtig über ihre partikularistischen und ökonomischen Privilegien wachte. Die westeuropäische Welt des 17. und 18. Jahrhunderts orientierte sich am Status. Sie bestand eher aus „Ständen" – also Statusgruppen, die sich bereicherten, einen ins Auge springenden Luxuskonsum zelebrierten und sich manieriert, gemäß einer hochgezüchteten Etikette ausdrückten – als aus Klassen, die unverbrämt ihre materiellen Interessen verfolgten. Macht und gesellschaftliche Anerkennung waren ebenso wichtig wie Reichtum, sie führten sogar zu erheblichem Wohlstand. Umgekehrt bereicherte man sich häufig gerade zu dem Zweck, mehr Macht und größeres soziales Prestige zu erlangen. So wurde der staunenerregendste Konsum bedeutsamer als jede Produktion von Gütern, und dies galt selbst für die Bourgeoisie, die sich in der gesellschaftlichen Pyramide nach

oben zu schieben suchte. Was Mary Beard über den Rang berichtet, den der Kaufmann in der Gesellschaft des römischen Imperiums einnahm, traf über ein Jahrtausend später auf das Zeitalter des Absolutismus nicht weniger zu. Die Händler hätten „den gesamten Reichtum des Westens gegen Schmuck und Edelsteine aus dem Osten eingetauscht und dadurch Währungsprobleme herbeigeführt, für die man offensichtlich keine Abhilfe wußte. (...) Da ihnen immer das Ideal eines Lebens als Landedelmann vorschwebte, leiteten sie den Großteil ihrer Mittel vom Geschäft in den Landbesitz um und entzogen somit dem Kapitalkreislauf Substanz und den Unternehmen Energie. Ihre Kinder, auf dem Lande aufgewachsen, waren oft für das Leben als Handeltreibende gänzlich verloren." [69]

Dieser Übergang vom Status eines Händlers zu dem eines Adligen war vor allem im „klassischen" Frankreich weit verbreitet, dem Land, das für so viele linke und liberale Theoretiker das Modell des „reinen" Feudalismus und der „bürgerlich-demokratischen" Revolution darstellte. Aber er war darüberhinaus für ganz Westeuropa typisch und läßt die Bedeutung eines Wortes wie „bourgeois/bürgerlich" immer unschärfer erscheinen. „Bürgerliche" und Adelsinteressen überdeckten sich vielfach. Beide Stände hatten voneinander weniger zu fürchten als vom „Mob" – oder auch, in kritischen Zeiten, von der Monarchie. Sie waren nicht nur durch Heirat miteinander verbunden, sondern hatten überhaupt vieles gemeinsam: Grundbesitz, kulturelle Vorlieben, Wertvorstellungen, und natürlich den Drang zu Status und zu der damit verbundenen politischen und wirtschaftlichen Macht.

In den „Bürgermilizen" von Bordeaux, Périgueux und Agen fanden sich vermutlich zahlreiche ehrgeizige Handwerksmeister und Kaufleute, wie auch mehr als nur eine Handvoll „Industrieller", die auf ein Adelsprädikat aus waren – wenn schon kein (ererbter) „Schwertadel", dann doch wenigstens ein „Kleideradel" (verliehen für Verdienste um den Staat oder schlicht gegen Bezahlung). Sie waren keine Kapitalisten im heutigen Sinn, sondern glichen eher mittelalterlichen Stadtbürgern. Wie ja überhaupt der Kapitalismus – sieht man in ihm nicht nur ein auf Handel und Geschäften aufgebautes Wirtschaftssystem, sondern ein wahrhaft modernes Akkumulationssystem (die „expandierende Reproduktion" bei Marx), für das die industrielle Expansion zum Selbstzweck geworden ist – im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts erst äußerst schwach ausgeprägt war und eher in Holland als in England oder Frankreich praktiziert wurde. Man sollte daher zwischen den Begriffen „Bourgeoisie" und „Kapitalisten" sauber unterscheiden, statt sie als Synonyme zu verwenden.

Analog dazu bestand das „niederste Volk“, wie der Präsident des Parlement von Bordeaux die Aktivisten der städtischen Aufstände um 1630 bezeichnete, auch keineswegs nur aus Hilfsarbeitern, Vagabunden und Bettlern. Eine statusorientierte Gesellschaft konnte durchaus auch Handwerksmeister, Ladenbesitzer und Ackerbürger dazu rechnen. Wenn Zagorin berichtet, daß Schankwirte, Handschuhmacher, Sattler, sogar ein Arzt „sich an die Spitze der Menge stellten und sie anfeuerten“, dann erfahren wir daraus einiges über die „Menge“, die sie führten und anfeuerten. Und wenn gelegentlich sogar ein Adliger als Anführer auftrat, so belegt dies die klassenübergreifende Natur dieser Erhebungen und die Spannweite der sozialen Bereiche, die sich im Kampf gegen die monarchistische Machtzusammenballung vereinten. Männer wie Richelieu und Mazarin oder wie die königlichen Verwaltungsbeamten waren im Volk verhaßt, es mochte dem Herrscher selbst noch so rituelle Verehrung bezeugen. Man schrie: „Es lebe der König, doch ohne die *gabelle!*“ und wollte damit ausdrücken, der König – als symbolisch geliebte, fürsorgliche Vaterfigur ausgegeben – könnte die Loyalität des Volkes nur dadurch gewinnen, daß er auf die lebenswichtigen finanziellen Instrumente zur Verteidigung seiner beherrschenden Stellung verzichtete. Diese Stellung wäre natürlich zu einem Nichts zusammengeschrumpft ohne das Geld, um seine Armee auszurüsten, seine Bürokraten zu bezahlen und um militärisch gegen widerspenstige Städte und Adlige im Lande vorzugehen.

Dies führt uns zu der von Zagorin aufgeworfenen Frage nach dem Programm, dessen die Aufständischen angesichts einer „Stagnation“ der französischen Gesellschaft bedurft hätten. Dieses Wort bei Zagorin steht eigentlich im Widerspruch zu seiner Auffassung, die Aufständischen hätten sich „außerstande gesehen, dem Vormarsch des Absolutismus und seinem zentralistischen Zugriff Einhalt zu gebieten“. Die damalige „Stagnation“ lag aber gerade in dem stabilen Kräftegleichgewicht zwischen der Zentralmacht und den Regionen, Orten, Ständen und Klassen. Es gab keine unaufhaltsam sich ausbreitende Zentralmacht. Richelieu und Mazarin arbeiteten, ihrem König bedingungslos ergeben, mit allen Mitteln an einem voll zentralisierten Nationalstaat, aufgebaut auf der königlichen Bürokratie. Ich halte es aber für einen Mythos, zu glauben, irgendeiner der absolutistischen Herrscher Frankreichs – so er nicht ganz naiv war – hätte seinen Adligen über den Weg getraut. Ludwig XVI. hat 1788 versucht, ihre Unterstützung gegen den andrängenden „Dritten Stand“ zu gewinnen. Sie haben ihn ohne Skrupel im Stich gelassen und in ihrer extremen Selbstsucht mit seinem zugleich ihren eigenen Sturz herbeigeführt.

Richelieu und Mazarin verfehlten also ihr Ziel. Sie hatten die Zentralisierung Frankreichs sehr weit vorangetrieben, aber doch nicht weit genug, um die Revolution zu verhindern. Diese suchte in ihrer Anfangsphase nicht nur den König

samt der Aristokratie zu entmachten, sondern strebte einen dezentralen, kaum noch präsenten Staat an. Wenn man den Zentralismus mit den Interessen der aufsteigenden kapitalistischen Ökonomie insofern identifiziert, als die „Bourgeoisie“ in einem politisch geeinten Land wirken wollte, dann war die Französische Revolution eindeutig keine „bürgerliche Revolution“. Die französische „Bourgeoisie“ verlangte auch gar nicht nach einer „Demokratie“, nicht einmal nach einer Republik. Stattdessen wollte sie Frankreich nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie in England umformen. Es ist die höchste Ironie der Französischen Revolution, daß hier eine Bewegung, die angetreten war, Privilegien, Hierarchien, vor allem aber die Machtkonzentration zu überwinden, von liberalen Intellektuellen, „vorwärtsgewandten“ Anwälten und Randgruppen so umgebogen wurde, daß zum Schutz gegen den konterrevolutionären Feind der am stärksten zentralisierte Staat Europas entstand. So übernahm, nachdem die Hoffnungen auf eine konstitutionelle Monarchie und eine relativ dezentrale Staatsstruktur sich zerschlagen hatten, die Republik der Jakobiner feudalistische Regierungsprinzipien, vor allem das berühmte „maximum“ (Preis- und Lohnkontrolle), staatliche Interventionen in vielen Bereichen von Wirtschaft und Gesellschaft sowie einen moralisierenden Tonfall, der die „republikanische Tugend“ als politische Forderung in den Raum stellte. Streng genommen war die jakobinische Republik ein Staat im Kriegszustand – ein Zustand, dem Napoleon Dauer verleihen sollte. Diese denkwürdige Wendung der Dinge hinterließ tiefe Spuren im Denken und Fühlen der französischen Nation, und über fast zwei Jahrhunderte tobten um das Problem des Zentralismus Kampf und Auflehnung. Ihren Höhepunkt erreichte diese Volksbewegung im Mai 1871 mit der Pariser Commune, als diese eine föderalistische Republik als Commune der Communen errichten wollte – ein Kampf, der in einem blutrünstigen Massaker endete und in ganz Frankreich die Vision vom dezentralen Sozialismus verlöschen ließ.

DAS VERKEHRSNETZ

Der französische Nationalstaat wurde weniger von Richelieu und Mazarin als vielmehr von Robespierre und Napoleon geschmiedet; diese beiden haben uns das wirklich „klassische“ Beispiel einer zentralisierten nationalen Staatsmacht geliefert.

Wurde nun diese Entwicklung durch die Rolle gefördert, welche die Städte seit dem 16. Jahrhundert spielten? Die Städte reagierten, wie wir gesehen haben, sehr unterschiedlich angesichts des Auftretens einer Zentralmacht, die

sie zu verschlucken drohte. Manche widersetzten sich ohne Wenn und Aber. Andernorts – vor allem dort, wo die „Bourgeoisie" und die besseren Stände das Sagen hatten – trat man für eine gut koordinierte Gesellschaft ein, in der der Handel florieren konnte. Eine solche Haltung unterstützte die Bestrebungen Richelieus, Mazarins und Napoleons, übrigens auch die des anderen Napoleon, Louis Bonaparte, zwischen 1850 und 1870. Jedoch haben in Wirklichkeit, und ohne es zu wollen, alle europäischen Städte der Bildung der Nationalstaaten Vorschub geleistet, obgleich sie sich aus politischen, sozialen und kulturellen Motiven gegen ihn stellten. Sie haben nämlich gleichsam den Blutkreislauf der entstehenden Nationen bereitgestellt, ihre Arterien und Venen: ein historisch einzigartiges, hochentwickeltes Straßennetz mit den Marktstädten als Knotenpunkten. Hieraus nämlich erwuchs die Monetarisierung, Kommerzialisierung und Industrialisierung der Nationen, womit wiederum die Staaten sich auf nationaler Grundlage zentralisieren konnten.

Dies, so behaupte ich, war eine der größten Leistungen Europas im Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein. Die Historiker haben immer in den Vordergrund gestellt, daß Europa eine Marktwirtschaft entwickelt, einen relativ freizügigen Handel ermöglicht und industrielle Innovationen begrüßt habe, was ja in der Tat spezifisch europäische Errungenschaften sind. Dabei wird aber übersehen, daß eine solche Wirtschaftsentwicklung ohne ein Netz von Straßen, Flüssen und Kanälen überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Abgesehen vom Handel um die Marktflecken herum, wo systematisch Güteraustausch betrieben wurde, war früher jeglicher Fernhandel ein Privileg der Eliten, von dem zwar die Wohlhabenden profitierten, nicht aber die Gesellschaft an sich. Infolge des insularen Charakters der meisten europäischen Gemeinden war der örtliche Handel wirklich sehr örtlich begrenzt – und dies galt auch für die politische Macht. Zwar war ein nicht unerheblicher Teil der Städte und Dörfer auf dem Wasserwege – Flüsse, Kanäle, Hochseerouten – miteinander verbunden, aber sie bildeten doch nur eine Minderheit. Fast überall gab es ein Hinterland, wo die Ortschaften sich mit allem Lebensnotwendigen selbst versorgen mußten und isolierte Kulturen sich herausbildeten. Dieses Hinterland war dem Zugriff des Nationalstaats weitgehend entzogen und auch vor dem Eindringen des Geschäftslebens, des Gelddenkens und überhaupt des „bourgeoisen" Inkubus sicher, der im 19. Jahrhundert Europa sich unterwarf.

Wie wichtig das Straßennetz für die ökonomische Entwicklung und die politische Kontrolle einer Region ist, können wir gut in unseren Tagen erkennen, nämlich an den Erfolgen der Guerillakriege in der Dritten Welt. Gerade weil Mittelamerika und die Bergregionen und Regenwälder Asiens so wenig „entwickelt" und insbesondere so schlecht durch Straßen erschlossen sind, wurden

ganze Nationalstaaten trotz Unterstützung durch eine „Supermacht" in die Knie gezwungen. Noch jeder „Kolonisator" in der Geschichte hat erkannt, wie notwendig ein leistungsfähiges Verkehrssystem ist. Nur aus diesem Grunde konnten die Römer ihr Reich zusammenhalten. Ihr ausgeklügeltes Straßennetz erstreckte sich über die iberische Halbinsel, Gallien, Teile von Britannien und Germanien sowie über das Hinterland der mittelmeerischen Küstenregionen. Sogar quasi-Stammesgesellschaften wie die Inka in Peru konnten „Reiche" schaffen, weil eine zentrale Koordination des Lebens durch Straßen (in diesem Fall in gutem Zustand gehaltene Fußpfade und Brücken) ermöglicht wurde. Ob nun Straßennetze aufgebaut wurden, weil „ökonomische Kräfte" einen Bedarf dafür geschaffen hatten, oder ob sie über die Marktwirtschaft derartige „ökonomische Kräfte" erst freisetzten, ist von nachrangiger Bedeutung. Vielleicht haben sich die beiden Komponenten gegenseitig beeinflußt: Der Straßenbau stimulierte den Handel, und der Handel stimulierte den Straßenbau.

Allerdings lehrt uns das römische Straßensystem auch, daß gute Straßen zwar für einen wachsenden Handelsverkehr unverzichtbar sind, aber für sich allein noch kein umfangreiches Handelsvolumen herbeiführen müssen. Denn dieses Mammutwerk der Antike war in erster Linie überhaupt nicht für den Warenverkehr bestimmt, sondern sollte den Truppenbewegungen dienen und die Reisen der kaiserlichen Verwaltungsbeamten zwischen den verschiedenen Reichsteilen erleichtern. Selbst die materielle Versorgung der Legionen stand bei der Planung und beim Ausbau der Straßen erst an zweiter Stelle. Von R.S.Lopez erfahren wir – in seiner spannenden Geschichte des Landtransports – die römischen Heere seien angewiesen worden, „so weit wie möglich auf die in ihrer unmittelbaren Umgebung verfügbaren Lebensmittel zurückzugreifen. Fast alle Verwaltungszentren wurden an der Küste oder, falls im Binnenland, an schiffbaren Wasserwegen angelegt." [70] Eine derartige Orientierung ist sehr „uneuropäisch", denn in ihr spiegelt sich deutlich wider, wie niedrig eine von agrarischen Werten geprägte Welt ihre Handeltreibenden und die moralische Qualität eines derartigen Lebensunterhalts einschätzte. In den Augen Ciceros war allenfalls „der Großkaufmann, der, übersättigt oder jedenfalls sich mit seinem Profit bescheidend, sich aus der Hafenstadt zurückzieht, um sich in einen Landbesitzer zu verwandeln, des vollen Lobes wert", nicht aber der „Kleinhändler", geschweige denn der kleine Handwerker: „Auf diese soll es nicht ankommen." [71]

So erklärt sich auch, daß die Römer ihre Straßen festungsähnlich, gleichsam wie Verteidigungsanlagen, über Bergzüge anlegten und dichtbesiedelte Täler tunlichst vermieden. Ihre mächtigen Steinquader ließen sie zwar unzerstörbar erscheinen, aber in Wirklichkeit machte diese Starrheit sie für klimatische

Wechsel empfindlich. Lange Sprünge im Stein, so schreibt Lopez, „erforderten endlose Reparaturarbeiten durch Sklavenkolonnen oder die dem Staat zur Unterhaltung der Straßen Verpflichteten. Und für schwere oder breite Fahrzeuge waren sie ohnehin ungeeignet.“ [72] Die Straßennetze der Antike, nicht nur das der Römer, waren eben überhaupt nicht dazu gedacht, die regionalen Grenzen des lokalen Handels auszuweiten oder gar Handelswege für den Austausch von Gebrauchsgütern über den ganzen Kontinent zu öffnen. Man transportierte lieber auf dem Wasserwege exotische Luxuswaren, als daß man das Mosaik der lokalen und regionalen Handelsbeziehungen verlassen und Gebrauchsgüter und Geld in abgelegene Gebiete gebracht hätte. (Natürlich war der Import von Getreide in großen Mengen lebenswichtig für die griechischen Städte und für Rom. Aber auch dieser führte über das Mittelmeer und die schiffbaren Flüsse; ein Transport weiter ins Innere per Zugwagen spielte, im Vergleich zu den Luxusgütern, jenseits rein regionaler Wirtschaftsbeziehungen keine Rolle).

Stattdessen entwickelten die Europäer eine besondere Wertschätzung für den örtlichen Handwerker und Kaufmann. Es wird heute immer die Vorreiterrolle des Fernhandels für den Kapitalismus und die Moderne hervorgehoben; um so wichtiger wäre eine Erkenntnis des Vorgangs, wie die örtlichen Produzenten und Händler unmerklich das Innere Europas umgestalteten, Güter und Märkte für eine Marktwirtschaft bereitstellten und so den Kontinent auf ein monetarisiertes Wirtschaftssystem vorbereiteten. Es fand ein schleichender, aber historisch bedeutsamer Wandel im ökonomischen Denken Europas statt; schrittweise, aber tiefgreifend veränderten sich die Einstellungen zum Handel, zum nicht nur für den Eigenbedarf bestimmten Produzieren und zum Gebrauch von Geld. Und dieser Wandel war nicht nur den lebenssprühenden, glitzernden Hafenstädten zu verdanken, sondern wurde in erheblichem Maße auch durch die kleineren Städte herbeigeführt.

„Stück für Stück wurde ein neues Straßennetz in Betrieb genommen, das strukturell und in den eingesetzten Verfahren völlig anders geartet war als das antike und das auch ganz anderen Transportarten diente. Die Veränderungen im Verkehr, die mit der Revolution im Handelswesen und der Explosion der ökonomischen Aktivitäten dieser Zeit einhergingen, verdienen ebenfalls die Bezeichnung ‚Schleichende Revolution‘. Bei näherem Hinsehen entdecken wir gerade in ihnen das verwandelte politische und gesellschaftliche Gesicht Europas. Denn im Mittelalter existierte in Europa kein großer und mächtiger Staat wie etwa das Römische Reich. Die Sklaverei verschwand, und auch die Leibeigenschaft wurde zunächst in Italien und dann noch in zahlreichen anderen Gebieten aufgehoben. Schließlich gewannen die Kaufleute und der Handel allgemein an Ansehen, wenn auch zunächst noch viele Vorbehalte zurückblieben.

An die Stelle regierungsamtlicher Zwänge traten weitgehend die Initiative von Privatleuten oder örtlichen Gruppierungen. Die Trassierung der Straßen richtete sich mehr nach den Bedürfnissen des Geschäftslebens als nach denen von Soldaten und Beamten. Für den Lastentransport nutzte man so weit wie möglich tierische Muskelkraft, um die menschliche einzusparen.“ [72a]

Der Anstoß zum Straßenbau, so Lopez weiter, „kam von autonomen örtlichen Stellen oder von unabhängigen Privatfirmen. Sobald das Dogma der geraden Linie aufgegeben war, wurde eine Vielzahl von Straßen möglich und damit die Einbeziehung ungezählter Nebenzentren in das Netz.“ [72b]

Die Feststellung: „Napoleon konnte sich auch nicht schneller fortbewegen als Julius Caesar“, geht in vieler Hinsicht fehl; Ferdinand Braudel hat darauf hingewiesen. Denn auch wenn diese Aussage als solche zutrifft, so hatte Napoleon doch mehr Transportmöglichkeiten zu seiner Verfügung als Caesar, und er sah sich in seinen strategischen Entscheidungen viel weniger durch klimatische Faktoren eingeengt als der Römer. Das gleiche aber galt auch für den europäischen Händler im Vergleich zum römischen. Und wir müssen nur noch das im Zuge dieser graduellen Verkehrsrevolution entstandene regionale Straßennetz sowie die neuen beruflichen Möglichkeiten und die klarere Arbeitsteilung zwischen Nahrungserzeugern und Handwerkern betrachten – damit verbunden eine Vervollkommnung der handwerklichen Fertigkeiten, eine verstärkte Interaktion der Menschen, die Einführung des Geldes sowie neuartige Bedürfnisse – um zu erkennen, wie durch all dieses die unentbehrlichen Vorarbeiten für die Entstehung einer hochentwickelten Marktwirtschaft geleistet wurden.

Wichtigstes Merkmal der sich in Europa herausbildenden Marktwirtschaft war die Anzahl und Vielfalt der neuartigen Facharbeiter, Güter, Techniken und Berufsvereinigungen (Gilden) sowie die Zunahme der intensiven wie der extensiven Marktbeziehungen – diese aber sehr persönlich, ethisch und vom menschlichen Maß geprägt. Ich muß hier wirklich betonen: Im Gegensatz zu der Jahrhunderte später folgenden kapitalistischen Variante der Marktwirtschaft wirkte dieses reichhaltige Geflecht geschäftlicher Verbindungen sich auf die zwischenmenschlichen Beziehungen positiv aus. Noch während es sich langsam über den Kontinent ausbreitete, stärkte der lokale Kleinhandel zwischen eng miteinander verbundenen Gemeinschaften und Einzelpersonen weniger das Konkurrenzdenken als vielmehr die Kooperation. Die örtlichen Bindungen vertiefte und erweiterte dieses Geflecht eher, als daß es sie zerrissen hätte. Es war stärker auf Mitwirkung als auf Gegnerschaft und mehr an moralischen Prinzipien als am Beutemachen ausgerichtet. Noch dazu verschaffte es dem einzelnen Produzenten ein stärkeres materielles Fundament für die Ausübung von Bürgerrechten und -pflichten.

(Anmerkung von M. B.: Es fasziniert mich, wenn Linke, und zwar Sozialisten und Anarchisten gleichermaßen – trotz ihrer Opposition gegen jede Art von Privateigentum – quasi intuitiv den selbständigen Landwirten gegen die Agrarindustrie wie auch den kleinen Ladengeschäften gegen die riesigen Supermärkte zu Hilfe eilen. Bei uns Amerikanern scheint ein Gefühl vorzuherrschen, daß heimatorientierte gesellschaftliche Formen, ob mit oder ohne Eigentumscharakter, für sich bereits etwas Wünschenswertes darstellen, stärken sie doch das individuelle Element in der Massengesellschaft. Dieses von Jefferson überlieferte Erbteil bildet einen der wichtigsten Trägheitswiderstände gegen die vollständige Kolonisierung der Gesellschaft durch die Großkonzerne, wenngleich wir die historische Rolle dieser Überlieferung bei der Entstehung der freien Stadt und des freien Bürgers noch nicht gänzlich verstanden haben. Entsprechendes gilt für unsere Hochachtung vor guter handwerklicher Arbeit.)

Schließlich trug das Geflecht dazu bei, die gegenseitige Abschottung zwischen den einzelnen Gemeinden und zwischen benachbarten Regionen zu überwinden; es ebnete neuen Ideen, Kulturen und Werten sowie dem Austausch von Fertigkeiten und Techniken den Weg. Im Laufe der Zeit erhielten auch die Städte selbst ein größeres politisches und ökonomisches Gewicht im Kampf um die Errichtung der Nationalstaaten. Zwar verwickelten sie sich in die krisenhaften Prozesse der Nationwerdung, aber sie wandelten sich auch in Brennpunkte einer revolutionär fortschreitenden sozialen Transformation, wie sich an der Bewegung der Comuneros in Spanien und der sections in Frankreich erwies.

Diese Marktflecken und Städtchen funktionierten nicht kapitalistisch. Marx bezeichnet ganz richtig ihre Wirtschaft als „einfache Warenproduktion", bei der das Profitmachen sowie die Kapitalvermehrung durch Reinvestition der Überschüsse praktisch unbekannt waren. In dieser Idealgestalt gleicht seine Beschreibung der „Produktionsweise" weniger der Wirklichkeit als vielmehr einem „Idealtypus" im Sinne Max Webers. Mit Sicherheit gab es in den europäischen Kleinstädten einen Kapitalismus, vor allem wenn sie stärker gewerblich orientiert waren, und in vielen größeren Städten, vor allem in den Fluß- und Seehäfen, wird er praktisch eine beherrschende Stellung eingenommen haben. Aber gleichzeitig durchlief Europa durch die Jahrhunderte eine Entwicklung, in der das Handwerk in den Städten nur verfeinert und ausdifferenziert wurde, diese selbst ihren Charakter aber kaum nennenswert veränderten. Über alles betrachtet scheint der Kontinent zwischen dem 14. und dem 19. Jahrhundert eine Art gemischter Wirtschaftsform gehabt zu haben, in der weder das feudalistische noch das kapitalistische Element noch die „einfache Warenproduktion" überwog. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß in manchen Gemeinden die eine und in anderen eine andere Wirtschaftsform vorherrschen mochte.

Gegen den verbreiteten Glauben, das kapitalistische Wirtschaftssystem sei im „Schoße" des Feudalismus herangereift und habe sich dann im 16. Jahrhundert, als es um die Schaffung der Nationalstaaten ging, als „herrschende" Form durchgesetzt, halte ich die Formulierung für richtiger, der Kapitalismus habe in Koexistenz mit gesellschaftlichen Beziehungen feudalen Charakters und solchen der einfachen Warenproduktion gelebt. Man kann nicht einfach eine mehr als fünf Jahrhunderte währende Geschichtsperiode als „Übergang" ansehen, denn damit würde man die Vergangenheit im Licht der Gegenwart uminterpretieren und der Geschichte Europas eine teleologische Struktur zuschreiben, deren aristotelische „Endursache" den Namen „Kapitalismus" trägt.

Zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten nahm diese gemischte Wirtschaft einen Gleichgewichtszustand an – im Hinblick auf das Alltagsleben der Menschen vielleicht stabiler als in unserem von Kriegen geplagten Jahrhundert. Es ist sowohl den liberalen als auch den marxistischen Geschichtswissenschaftlern schwergefallen, dieser langandauernden Ära einen Namen zu geben, der mit den dogmatischen „Phasentheorien" in Einklang zu bringen wäre, von denen es bei Marx und Engels wimmelt. Allein in der Existenz dieser Ära scheint bereits ein Affront gegen die sauber formulierten Kategorien zu liegen, mit denen selbst äußerst linke Historiker den ungebärdigen Strom der gesellschaftlichen Entwicklung zu kanalisieren suchen. Man folgert, diese Ära sei „feudalistisch" gewesen, oder „kapitalistisch", und selbst ein so fähiger Autor wie Paul Sweezy ordnet ihr die „vorkapitalistische Warenproduktion" zu (und sagt damit nur aus, daß wir mehr darüber wissen, was sie nicht war, als darüber, als was sie sich letztlich erweisen sollte).[73]

Alles dies steht in diametralem Widerspruch zu den uns zugänglichen Informationen.

Bei unvoreingenommenerer Betrachtung der verfügbaren Dokumente und empirischen Hinweise zu diesem Zeitalter – das eben mit dem 16. Jahrhundert und der Entstehung der Nationen noch lange nicht abgeschlossen war – wird sich meines Erachtens herausstellen, daß Westeuropa von einem Kraftfeld beherrscht war, in welchem sowohl feudale Überlieferungen als auch einfache Warenproduktion und kapitalistische Organisationsstrukturen der Gesellschaft aufeinander einwirkten. Der Feudalismus, der Kapitalismus und die einfache Warenproduktion haben auch niemals – als Wirtschaftssysteme – die Gesellschaft streng determiniert. Es waren lebendige Kulturen mit wechselnden Werten, Sensibilitäten, Welterfahrungen und künstlerisch-intellektuellen Weltarchitekturen, und eben nicht nur „Produktionsweisen", um noch einmal Marx' Terminologie zu verwenden. Sie bildeten sozusagen unverwechselbare Sozialökologien, die in den verschiedensten Ausprägungen über den ganzen Kontinent

verteilt waren. Auch durchliefen sie über die Jahre – nicht selten infolge ihrer Interaktionen – unterschiedlich starke und unterschiedlich gelagerte Wandlungsprozesse. Der gebotenen Kürze halber kann ich nicht auf diese sogenannte „Übergangsperiode“ eingehen, die doch in Wirklichkeit eine lange, genau definierbare Ära in der Geschichte Europas gewesen ist. Wenn sie sich nicht in die dogmatischen Interpretationsmuster pressen läßt, die uns viele moderne, mit ideologischen Brillen versehene Historiker andienen möchten, dann besagt das mehr über die Trends in der heutigen akademischen Geschichtsschreibung als über die vielgestaltigen europäischen Lebensformen der letzten tausend Jahre. Die „Stagnation“, die Zagorin in seiner Entwicklungsgeschichte des Staates anspricht, scheint sich im 14. und 15. Jahrhundert, vielleicht sogar noch länger, vielerorts auch in den Städten wiederzufinden. Zwar gab es weitaus mehr Städte als früher, aber ihre demographische Entwicklung scheint gehemmt worden zu sein, denn die Einwohnerzahlen nahmen nicht mehr zu und gingen teilweise sogar zurück. Auch der Handel scheint rückläufig gewesen zu sein, und neue Städte wurden überhaupt nicht mehr gegründet.

Einige Geschichtsforscher haben diese Periode als die „Krise des Feudalismus“ bezeichnet, womit sie jedenfalls die für die Moderne typische Identifikation des „Fortschritts“ mit Expansion zum Ausdruck brachten. Hier wird einseitig quantitatives Wachstum und kultureller Wandel gewichtet, auf Kosten qualitativen Wachstums und kultureller Verfeinerung. Denn der „Fortschritt“ wird primär als materielles Wachstum, als zunehmende „Beherrschung der Natur“ definiert. Kulturelle Stabilität und die Ausformung kultureller Züge werden hingegen vielfach als Anzeichen einer „Stagnation“, ja einer „Krise“ und eines gesellschaftlichen Rückschritts verstanden. Was immer die herrschende Lehre in der Geschichtswissenschaft auch verkünden mag: Es wäre doch denkbar, daß Europa in jenen Jahrhunderten eine Ruhepause einlegte und sich in einem Zustand minimaler Veränderungen unter dem herrschenden „Kraftfeld“ einrichtete, und es könnte sogar zu einem recht stabilen Gleichgewicht zwischen den drei Komponenten der gemischten Wirtschaftsform gekommen sein, die sich seit einigen Jahrhunderten entwickelt hatten. Natürlich war und blieb das Leben der Menschen von Gewalt überschattet, aber das änderte nichts an dem Gefühl einer stabilen Alltagsexistenz, vor allem in den vielen Kleinstädten, in denen die überwiegende Mehrheit der überhaupt städtisch lebenden Europäer wohnte. Eines sollte jedenfalls klar sein: Die Städte Westeuropas müssen im 17. Jahrhundert an einem Scheideweg der Geschichte gestanden haben. Die weitere „Entwicklung“ des Kontinents, womit keineswegs ein „Fortschritt“ nach irgendeinem Maßstab gemeint sein muß, sollte fortan nicht mehr von der sich verstärkenden staatlichen Zentralisierung und der

Expansion des Handels abhängen, sondern von technologischen Fragen – also von der Entwicklung von Maschinen und Verkehrstechniken und von der daraus resultierenden Auflösung aller bis dahin vorhandenen Verflechtungen, denen eine ökologisch so ungewöhnliche kulturelle, politische, bürgerliche und ökonomische Vielfalt der sozialen und urbanen Formen zu verdanken gewesen war. Deutlicher gesagt: Es gab keinen „Übergang“ vom Feudalismus zum Kapitalismus in dem vereinfachten Sinn, wie es die meisten marxistischen und liberalen Historiker und Soziologen darstellen. Ebenso unwahr ist, daß der Kapitalismus sich „im Schoße“ des Feudalismus entwickelt habe und sodann vermittels einer Serie von „bürgerlich-demokratischen Revolutionen“ nach dem „Paradigma“ der Französischen Revolution von 1789–94 als die „herrschende“ Gesellschaftsordnung „hervorgetreten“ sei (manche Historiker schließen in diese Revolutionszeit noch Napoleon mit ein, sogar bis 1814!). Diese so gemischte, vielgestaltige, komplexe Gesellschaft, die man uns als „Übergangsperiode“ hinstellt, war in Wirklichkeit eine eigenständige Ära, und zu ihrer Beschreibung und Entschlüsselung kann die Sozialökologie bessere Einsichten liefern als jede ökonomistische Sichtweise. Ich werde noch zeigen, daß zahllose Fehler begeht, wer dieses Zeitalter als bloßen „Übergang“ ansieht – vor allem diejenigen, denen bei dem Gedanken an die revolutionäre Periode und ihre demokratischen Erwartungen nur das Wort „bourgeois“ in den Sinn kommt. In diesem Trugbild erscheint der Kapitalismus den einfachen bürgerlichen Freiheiten, ja der Freiheit allgemein, in einem Maße verpflichtet, das den historischen Tatsachen nicht entspricht.

DIE INDUSTRIELLE REVOLUTION

Die marktorientierte Gesellschaft, genannt „Kapitalismus“ – in der die Bürger zu reinen Käufern und Verkäufern reduziert und die ökologisch so vielgestaltigen, geschichtlich gewachsenen Sozialbeziehungen auf den Austausch von toten Dingen, „Waren“ genannt, herabgewürdigt werden – hat sich nicht aus einem Feudalzeitalter „heraus entwickelt“. Sie ist im 18. und stärker noch im 19. Jahrhundert wie eine regelrechte Explosion über England und über ganz Europa hereingebrochen, auch wenn sie bereits in der Antike und im Mittelalter existierte und die gemischte Wirtschaftsform vom 14. bis zum 17. Jahrhundert in Westeuropa eine zunehmende Rolle spielte. Sie ist immer noch auf ihrem Siegeszug um den Erdball begriffen; in ihrer euro-amerikanischen Wiege intensiviert sie sich, außerhalb davon breitet sie sich aus. Ihre Formen haben sich

gewandelt: zunächst merkantil, dann im 18. und 19. Jahrhundert industriell, in unserer Zeit schließlich staatsorientiert und mit großen, teilweise multinationalen Konzernen operierend. Ausgehend vom engeren Bereich der Güterproduktion in Heimarbeit und später in Fabriken sowie des Austausches der Produkte auf dem Markt, hat sie nach und nach selbst das häusliche Leben in Familie und Wohnviertel durchsetzt. Der so geartete „Fortschritt“ ist noch jungen Datums, eindeutig setzt er Mitte des 20. Jahrhunderts ein. Indem er in die kleinen Städte, die Dörfer, die Nachbarschaften, ja in die Familienbeziehungen eindrang, hat er die gesellschaftliche Bindung per se korrumpiert und bedroht jeden Gemeinschaftssinn ebenso wie das ökologische Gleichgewicht und die Vielfalt des gesellschaftlichen Lebens. Zudem ist die Vorherrschaft, die das kapitalistische Marktverhältnis seit kurzem über alle übrigen menschlichen Produktions- und Assoziationsformen errungen hat, die wesentliche Ursache des von mir als „Verstädterung“ bezeichneten Phänomens – also der Explosion der eigentlichen Stadt und der Entstehung riesiger Stadtagglomerationen, die geradezu die Substanz städtischen und bürgerlicher Lebens bedrohen. Unsere Marktgesellschaft namens „Kapitalismus“ unterscheidet sich von allen anderen, selbst von ihrer eigenen merkantilistischen Frühform, durch ihre unaufhaltsame Expansion und Akkumulation, was ihr den Charakter eines Krebsgeschwürs verleiht, welches kein anderes „Lebensgesetz“ kennt als: „Wachse oder stirb“. Dieser Kapitalismus in seiner modernen, „herrschenden“ Form bildet nicht nur eine Gefahr für jede „natürliche Ökonomie“ (in Marx’ Sprache), gleich ob Kleinbauerntum, Handwerk, einfache Tauschverhältnisse oder ähnliches, sondern bedroht ebenso jeden Aspekt der „organischen Gesellschaft“, seien es die verwandtschaftlichen Bindungen, die Formen des kommunitären Zusammenlebens und der Selbstverwaltung oder die Loyalitäten im örtlichen Rahmen – kurz, jedes heimatliche Zugehörigkeitsgefühl. Indem – wie Immanuel Wallerstein schreibt – alles zur Ware gemacht und monetarisiert wird, besetzt der Kapitalismus metastasenartig jeden Lebensaspekt, wandelt alles „Natürliche“ in eine unorganische, letztlich synthetische Struktur um und bedroht so die Integrität der Natur, also des Bodens, der Flora, der Fauna und all jener komplexen Ökogemeinschaften, denen die heutigen Lebensformen und ihre Beziehungen überhaupt ihre Existenz verdanken.[74] Aus Mutterboden wird Sand, abwechslungsreiche Landschaften werden eingeebnet und veröden, komplexe Beziehungen degenerieren zu primitiven Formen. Die Uhr der Evolution wird zurückgedreht auf ein biologisch früheres Stadium, da das Leben weniger vielfältige Formen aufwies und geringere Spielräume ausfüllte.

Für die Stadt ist der Kapitalismus eine Katastrophe in jeder Beziehung. Man darf die verbreitete Formulierung „städtische Wucherung“ getrost wörtlich nehmen und damit zum Ausdruck bringen, wie sehr die traditionelle urbs der Antike ihre Form eingebüßt und sich in ein urweltartiges, grenzenlos wachsendes, zerstörerisches Gebilde aufgelöst hat, das Stadt und Land gleichermaßen zu verschlingen sich anschickt. Diese spezielle Art von Wachstum, die dem modernen Kapitalismus eigen ist und ihn in Gegensatz zu allen anderen bekannten Systemen einschließlich seiner eigenen Frühformen geraten läßt, beschädigt die Stadt der „Bürger“ (immer noch nennen wir sie so) um so mehr, je ausgedehnter Asphalt und Beton, Straßen, Fabriken, Wohn- und Geschäftshäuser und Supermärkte die Landschaft in derselben Weise überziehen, in der ein Krebs sich im Körper bis in die entferntesten Glieder ausbreitet.

Die Städte haben dadurch ihren Charakter als unverwechselbare physische, kulturelle, politische, im menschlichen Maß gestaltete Einheiten verloren. Ihre Funktion hat gewechselt: Aus dem ethisch fundierten Schauplatz eines menschengerechten, zivilisierten Zusammenlebens und -arbeitens ohne mystischen Bezug auf Blut und Familie ist ein riesiger, alles beherrschender, anonymer Markt geworden. Fast alles in der Stadt dreht sich jetzt um Massenproduktion und Massenkonsum, nicht nur von Gütern; denn auch die Kulturäußerungen haben Warencharakter angenommen, ebenso die Beziehungen der Menschen untereinander, die mehr und mehr veröden und nur noch durch tote Dinge vermittelt werden. Indem eine zum Wachstum verdammte Wirtschaft, in der Produktion und Konsum zum Selbstzweck geworden sind, sowohl die Sozialsphäre als auch die Biosphäre auf primitivere Formen zurückzwingt, büßt auch die Psyche des Menschen ihr komplexes Niveau ein. Fühlten sich die Menschen der gemischten Gesellschaft, die dem Kapitalismus vorausging, noch entschieden als bewußte Individuen, so findet man heute kaum anderes als Konsumenten und Steuerzahler, auf das Nehmen fixiert, passiv die Welt um sich betrachtend statt aktiv an ihr beteiligt, ohne Selbstsicherheit vermittelnde ökonomische Wurzeln und ohne die Wurzeln in der Gemeinschaft, aus denen gesellschaftliche Mitverantwortung wächst. Praktiziertes Bürgertum als Charakterbildung und Politik als Element der paideia oder gesellschaftlichen Bildung sind im Schwinden begriffen, um persönlicher Gleichgültigkeit angesichts sozialer Probleme Platz zu machen. Der Niedergang des Bürgers, der sich – einem Massenprodukt gleich – in der Massengesellschaft verliert, beschleunigt sich in dem Maße, wie ein Strukturgigantismus um sich greift und eine wuchernde Bürokratie alle organischen Nervenstränge ausschaltet, von denen die vorkapitalistische Gesellschaft zusammengehalten worden war. Was einst der den Menschen zugewandte Ratsherr war, ist heute der gefühllose Bürokrat, und der Amtsschalter ist zum strukturellen Pendant des Ratssaals geworden.

Diese Korrumpierung der ökologischen Komplexität der Stadt und ihrer Poli-

tik, ihrer Bürger, überhaupt aller ihre Straßen und Bauten bevölkernden Menschen, hat – wie schon gesagt – erst vor ganz kurzer Zeit eingesetzt. Sie keimte nicht etwa schon im Europa der Herrenhäuser mit seinen Adligen und Leibeigenen, seinen Bauern, Handwerkern und den übrigen „Ständen" – kurz, in der Feudalgesellschaft. Sie war auch keine Folge jener Revolutionen in England, den Vereinigten Staaten und Frankreich, die völlig zu Unrecht das Beiwort „bürgerlich-demokratisch" tragen und die angeblich das Kapital zur politischen Kontrollinstanz der Gesellschaft erhoben, nachdem es diese zuvor bereits ökonomisch „beherrscht" haben soll. Nein, diese Entwicklung kam erst in Gang, als technologische Neuerungen die Massenproduktion preiswerter Gebrauchsgüter ermöglichten und als – was entscheidend war – diese zügig in die entlegensten Winkel Westeuropas befördert werden konnten und dort leicht die Erzeugnisse des örtlichen Handwerks unterbieten konnten, welches doch jahrhundertelang mit der Versorgung der Menschen betraut gewesen war. Wie wohl kaum noch betont werden muß, hing der Erfolg dieser Entwicklung in hohem Maße von der Öffnung kolonialer Märkte in Übersee ab, also in Amerika, Afrika und vor allem in Asien, wo die britische Krone zu ihrem schönsten Juwel – Indien – gelangte.

Nur durch das Aufeinandertreffen technischer Neuerungen mit einer vielgestaltigen, von überkommenen kulturellen Vorurteilen gegenüber dem Handel kaum noch belasteten Gesellschaft konnte innerhalb der gemischten Wirtschaft die kapitalistische Komponente alle anderen Elemente an den Rand drücken. Der Siegeszug des Industriekapitalismus – jener Variante des Kapitalismus, die für das Leben der Europäer bestimmender geworden ist als jede andere – kann erschöpfend weder durch Schätze Amerikas noch durch dank dem Fernhandel blühende Hafenstädte erklärt werden. (Daher rührt m.E. auch das starke Gewicht, das Karl Marx in seiner Wirtschaftstheorie auf die Produktionsseite gelegt hat, während bei den heutigen Nationalökonomen das Pendel zur Konsumseite hin ausschlägt. Marx hat wohl zu Recht darauf hingewiesen, daß – zumindest unter dem Kapitalismus – die Produktion die Nachfrage hervorruft und nicht die Nachfrage die Produktion bestimmt hat, wiewohl es offenbar, oberflächlich betrachtet, zu gegenseitigen Rückwirkungen zwischen diesen beiden Elementen kommt. Sein Hauptfehler liegt darin, nicht erkannt zu haben, daß die Produktion jeweils an kulturell determinierte Grenzen stößt und daß es vor allem von diesen abhängt, ob eine Gesellschaft sich gegen den technologischen Wandel immun erweist oder nicht. Gerade dieser Aspekt der antiken Gesellschaftsordnung ist ihm stets verborgen geblieben, so daß er für deren Entwicklung meist nur recht konventionelle Erklärungen liefern konnte; M.B.). Denn hätte der in der „Neuen Welt" gewonnene Reichtum über die Entstehung

des Industriekapitalismus entschieden, so wäre statt England notwendigerweise Spanien sein Machtzentrum geworden. Schließlich waren es die spanischen conquistadores gewesen, die als erste dort – in den Reichen der Azteken und Inka – die Edelmetalle geplündert und ihre Beute nach Europa geschafft hatten. Doch die Schätze dieser „Reiche", über die nun der im Entstehen begriffene spanische Nationalstaat verfügen konnte, trugen nur zum Niedergang des städtischen Lebens auf der iberischen Halbinsel bei und verleiteten die dortigen absolutistischen Herrscher zu dem archaisch anmutenden Unternehmen, ein Europa überspannendes Großreich zu errichten – ein Unternehmen, das Stadt und Land Spaniens in den Ruin trieb.

Auch der Fernhandel zählte nicht zu den wichtigsten Kapitalquellen der industriellen Entwicklung. Er hat ohnehin stärker den Konsum gefördert – in Form einer unbefangeneren Einstellung gegenüber dem Verbrauch von Luxuswaren – als die Produktion, die ihre Investitionsmittel einer Gewöhnung an Sparsamkeit verdankte. Überhaupt führten eine übersteigerte staatliche Zentralisierung und ein exzessiver Handel zwar zunächst zu Reichtum, schließlich jedoch zu kostspieligen territorialen Expansionen sowie zu einem aufwendigen Lebensstil der Eliten aller Stände der höfischen Gesellschaft. Selbstverständlich bereitete die Entstehung zunehmend zentral regierter Nationen – genauer: die Festigung der nationalen Gebilde – dem Industriekapitalismus dadurch den Weg, daß dem Handel ein erweitertes Hinterland erschlossen wurde. Ähnlich wirkte sich die Bevölkerungszunahme aus, indem als Folge der Vertreibung von Pächtern oder auch des normalen demographischen Wachstums immer mehr entwurzelte und besitzlose Menschen ihre Arbeitskraft einem Fabriksystem anzubieten hatten, das gerade erst entfernt am Horizont der Entwicklung aufzutauchen begann. Insgesamt stand Europa also einer industriellen Expansion seiner kapitalistischen Komponente offener gegenüber als jeder andere Erdteil. Und hier wiederum war es vor allem England, wo sich ein besonders stabiles Gleichgewicht eingestellt hatte zwischen einer ausgesprochen bourgeois eingestellten Monarchie und Aristokratie einerseits und einer weitgehend offenen Wirtschaftswelt andererseits, in deren Städten das Gildensystem im Sterben lag und in deren Dörfern gottesfürchtige puritanische Bauern harte Feldarbeit leisteten oder in Heimarbeit bereits einer Art Textil-Massenproduktion zuarbeiteten. Ob nun die neuen Industriekapitalisten, die dazu bestimmt waren, das Land umzustülpen, sich aus der Schar der Kleinhändler rekrutierten, die den Heimwebern Wolle und den Städtern Tuche verkauften, oder ob es erfolgreiche Handwerker oder Freibauern waren, oder Adlige, die in der Schafzucht einen neues großagrarisches Metier entdeckt hatten, oder endlich Großkaufleute, die ihre Mittel in die Produktion umzulenken wagten – all dies braucht uns hier

nicht zu interessieren. Vermutlich trat jede Kombination irgendwann einmal auf. Daß dieser Nation die kapitalistische Komponente der gemischten Wirtschaft in einem Maße aufgedrückt wurde, daß sie sich mit dem Titel „Werkstatt der Welt“ schmücken konnte, war allein die Folge einer Serie von Erfindungen, die das Fabriksystem und die Verteilung seiner Produkte ermöglichten.

Es soll uns auch nicht weiter beschäftigen, ob es die Bedürfnisse einer „aufsteigenden Bourgeoisie“ waren, welche die Industrielle Revolution auslösten, oder ob im Gegenteil diese Revolution die „Bourgeoisie“ hervorbrachte – diese hat es im übrigen in allen größeren Städten Europas immer schon gegeben. In England waren ja die ersten Fabriken bereits im 17. und 18. Jahrhundert entstanden, also lange bevor industrielle Techniken entwickelt worden waren. Immer wenn Vertreter der „Bourgeoisie“ sich aus der Welt des Handels in die der Produktion wagten, suchten sie die richtigen Arbeitskräfte zusammenzubringen und deren Tätigkeit zu rationalisieren, selbst wo nur einfachste Werkzeuge einzusetzen waren. Insofern würde es in die Irre führen, den Aufstieg des Industriekapitalismus rein technologisch erklären zu wollen. Mir kommt es vielmehr darauf an, zu zeigen, wie der Industriekapitalismus die Oberhand über andere Produktionsweisen einschließlich des Handelskapitalismus gewinnen und alle seinem Zugriff ausgesetzten gesellschaftlichen Beziehungen verändern konnte. Vor der Zeit der Dampfmaschine waren Wasserräder die Hauptantriebskraft gewesen, und vor den mechanisierten Fabriken hatte man schon Werkstätten mit einfachen Geräten betrieben. Doch ohne die im Zuge der Industriellen Revolution im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert realisierten Erfindungen wäre der Industriekapitalismus wohl kaum mit solcher Wucht über Europa und am Ende über die ganze Welt gekommen.

Von allen Ländern im Umkreis Westeuropas scheint England das ideale Terrain für technologische Innovationen gewesen zu sein. In der dortigen Gesellschaft herrschte sozial wie örtlich eine hohe Mobilität. Was die Eliten sich an feudalistischen Vorbehalten gegenüber Veränderungen noch bewahrt hatten, war bereits zu Cromwells Zeiten dem Bürgerkrieg zum Opfer gefallen, in dessen Verlauf die bewaffneten Puritaner an die Macht gekommen waren und dem Regierungssystem des Landes merklich plebejische Züge verliehen hatten. Selbst die englische Aristokratie war durch die reichen Erträge aus dem Wollhandel für die gewinnbringende kapitalistische Wirtschaft reif gemacht worden. Wie sich noch zeigen wird, kam es zwischen den Grundbesitzern und den Industriekapitalisten durchaus zu ernsten Meinungsverschiedenheiten darüber, wie die Arbeitskraft der Bevölkerung am besten wirtschaftlich nutzbar zu machen sei, und auch das ländliche Patronatssystem verschwand nicht völlig. Aber soviel kann gesagt werden: England hatte sich zu jener Zeit besser als jedes

andere Land in Europa an die Industrialisierung akklimatisiert, und es verdankte dies der relativen Schwäche seiner Monarchie (die, wäre sie absolutistischer gewesen, vielleicht den Reichtum des Landes imperialen Bestrebungen geopfert hätte), außerdem dem Gedeihen einer auf Geld bedachten Bauernschaft und einer habgierigen Händlerklasse.

Um zu verstehen, warum das Gewinnstreben so stark zu einer quasireligiösen „Berufung“ für die wohlhabenden englischen Kaufleute, Bauern und Handwerker werden konnte und wie sie psychologisch so sehr darauf eingestimmt wurden, ihr Land und ihre eigenen Gemeinschaften auszuplündern, muß man Max Webers „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ zu Rate ziehen. Die spanischen conquistadores hatten rücksichtslos die „Reiche“ der Azteken und Inka ausgeraubt, aber nicht etwa, um deren „Seelen zu retten“, sondern um sich zu bereichern. Sie bewiesen dabei eine geradezu manische Zerstörungswut, deren Opfer sie häufig genug selbst wurden, die sich aber auf das allgemeine Gefüge der spanischen Gesellschaft allenfalls indirekt auswirkte. Im Gegensatz hierzu plünderten die Puritaner in England mit finsterer Entschlossenheit anhaltend und systematisch ihr eigenes Land, um Kapital anzuhäufen. Sie ließen sich dabei von einem moralischen Imperativ leiten, der Habsucht zum Selbstzweck erklärte und der die Lebensart der vorkapitalistischen Gesellschaft, der diese Männer entstammten, vollkommen verwandelte. Nachdem der Puritanismus als Bewegung aufgehört hatte zu existieren, war England zu einer säkularisierten Gesellschaft geworden. Was blieb, war der freudlose Geist, den die Puritaner England beschert hatten – nun aber der wenigen moralischen Schranken ledig, welche die Religion dem von der Reformation ausgelösten Erwerbsstreben noch gesetzt hatte.

Binnen zweier Generationen hatte sich England so verwandelt, wie man es in der Geschichte Westeuropas noch nie erlebt hatte. In seiner auf persönliche Beobachtungen aus dem Jahre 1844 gestützten Studie „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ nennt Friedrich Engels die Veränderungen, die mit den neuen Erfindungen der Industrie Einzug hielten – vor allem in der Textilindustrie, der Metallurgie und im Transportwesen – mit Recht einen historischen Wandel von unerhörtem Ausmaß. Besonders beunruhigend wirkten diese Veränderungen durch die Geschwindigkeit, mit der sie sich gerade auf einem Gebiet vollzogen – nämlich der Technik – das bis dahin jahrhundertelang einen eher langsamen und unstetigen Fortschritt gekannt hatte.

„Vor sechzig, achtzig Jahren war England ein Land wie alle anderen,“ berichtet Engels, „mit kleinen Städten, wenig und einfacher Industrie und einer dünnen, aber *verhältnismäßig* großen Ackerbaubevölkerung; und jetzt [1844] ein Land wie *kein* anderes, mit einer Hauptstadt von drittehalb Millionen Einwoh-

nern, mit kolossalen Fabrikstädten, mit einer Industrie, die die ganze Welt versorgt und die fast alles mit den kompliziertesten Maschinen macht, mit einer fleißigen, intelligenten, dichtgesäten Bevölkerung, von der zwei Drittel durch die Industrie in Anspruch genommen werden und die aus ganz anderen Klassen besteht, ja, die eine ganz andere Nation mit anderen Sitten und anderen Bedürfnissen bildet als damals." [75] [Hervorhebungen durch M.B.].

Engels will hier nicht nur seine deutschen Leser beeindrucken, sondern vor allem auch den Ruhm des „revolutionären" Handelns der englischen Industriekapitalisten verkünden. Bei aller schneidenden Kritik an dem Elend, in das der Industriekapitalismus das neuentstandene Proletariat stürzte, ist er doch in jeder Weise von der kritiklosen Begeisterung angesteckt, mit der man seit der Aufklärung den technischen Fortschritt begleitete. So erfahren wir denn auch, daß die Heimweber, die ja ökonomisch und kulturell den Mitte des 18. Jahrhunderts erfundenen Textilmaschinen zum Opfer gefallen waren, seinerzeit

„... auf diese Weise ... in einer ganz behaglichen Existenz [vegetierten] und ein rechtschaffenes und geruhiges Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit [führten]; ihre materielle Stellung war bei weitem besser als die ihrer Nachfolger; sie brauchten sich nicht zu überarbeiten, sie machten nicht mehr, als sie Lust hatten, und verdienten doch, was sie brauchten. Sie hatten Muße für gesunde Arbeit in ihrem Garten oder Felde, eine Arbeit, die ihnen selbst schon Erholung war, und konnten außerdem noch an den Erholungen und Spielen ihrer Nachbarn teilnehmen; und alle diese Spiele, Kegel, Ballspiele usw., trugen zur Erhaltung der Gesundheit und zur Kräftigung ihrer Körper bei. Sie waren meist starke, wohlgebaute Leute, in deren Körperbildung wenige oder gar keine Unterschiede von ihren bäurischen Nachbarn zu entdecken waren. Ihre Kinder wuchsen in der freien Landluft auf, und wenn sie ihren Eltern bei der Arbeit helfen konnten, so kam dies doch nur dann und wann vor, und von einer acht- oder zwölfstündigen Arbeitszeit [wie später durch das Fabriksystem eingeführt; M.B.] war keine Rede." [76]

In den zueinander konträren Einstellungen, die in diesen Worten zum Ausdruck kommen, spiegelt sich eine unter den damaligen „Progressiven" verbreitete Spannung zwischen einem abstrakten „Geschichtsbewußtsein" auf der einen Seite und einem existentiell menschlichen Impuls auf der anderen wider. An dieser Spannung sollten Engels und andere führende Sozialisten fast zerbrechen, und gerade seine Betonung des industriellen „Fortschritts" als „Vorbedingung" für eine freie Gesellschaft sollte später dem „Modernisierer" Rußlands, Stalin, zur Rechtfertigung für die barbarischsten Verbrechen dienen. Die „anspruchslose Demut" der englischen Heimweber und Kleinbauern, „ihr stilles Pflanzenleben, ... diese allerdings sehr romantisch-gemütliche, aber doch

eines Menschen unwürdige Existenz": [77] Diese herabsetzende Einschätzung durch Engels ist schon in sich selbst fragwürdig, vor allem aus heutiger Sicht, da auf den überschäumenden „Fortschritt", der den letzten beiden Jahrhunderten sein Siegel aufgedrückt hat, so viel Schatten gefallen ist. Und erst recht im geschichtlichen Zusammenhang ist das hier gezeichnete negative Bild der Heimweber und Kleinbauern ebensowenig mit ihrer kämpferischen Rolle im Bürgerkrieg von 1640 in Einklang zu bringen wie mit ihrem Widerstand gegen die Einführung von Maschinen, beispielsweise im Rahmen der militanten Reformbewegung der Chartisten, dieser kulturell wie ökonomisch radikalsten Strömung, die England seit der Revolution der Puritaner erlebt hatte. (Es wäre noch genauer zu untersuchen, inwiefern Engels mit seiner Parteinahme für den erbarmungslosen technischen Fortschritt, ja wie weit sogar der gesamte marxistische „Historische Materialismus" nicht nur dem philosophischen Idealismus, sondern auch dem hochfliegenden Geist der europäischen Romantik Schläge versetzen wollte. Der marxistische Sozialismus wählte Grau zu seiner Lieblingsfarbe und legte es damit ganz bewußt darauf an, die Welt zu entzaubern und die Vergangenheit samt all ihrer menschenfreundlichen wie barbarischen Traditionen auf den „Müllhaufen der Geschichte" verweisen. Am Ende war der Sozialismus, wie schon zuvor der Puritanismus, aller ethischen Inhalte entleert und zu einer Doktrin geworden, die der egoistischen Politischen Ökonomie der Industriebourgeoisie in nichts nachstand; M.B.).

Wie explosiv die Industrielle Revolution und der Kapitalismus auf den Plan traten, wird an dem kurzen Zeitraum deutlich, in dem sich dies in England abspielte – so kurz, daß es schwerfällt, ihn wie so viele Historiker eine „Ära" zu nennen. James Watts Erfindung der Dampfmaschine, durch die das Fabriksystem aus seiner Abhängigkeit von der Wasserkraft befreit wurde, datiert aus dem Jahre 1769; die „Spinn-Jenny" von James Hargreaves, die den Garnausstoß enorm erhöhte, 1764; Richard Arkwrights Drillmaschine, mit der die Spinnerei auf äußeren Kraftantrieb umgestellt werden konnte, 1767; Samuel Cromptons Baumwollspinnmaschine 1785, desgleichen Arkwrights Kämmmaschine und Edmund Cartwrights Dampfwebstuhl. Diese Erfindungen revolutionierten die Textilerzeugung, die sich seit Jahrtausenden nicht mehr verändert hatte, und katapultierten englische Woll-, Baumwoll- und Leinenstoffe – und als Folge weiterer Erfindungen Anfang des 19. Jahrhunderts sogar Spitzen und Seide – auf einen noch überwiegend agrarisch geprägten Binnen- und Weltmarkt. Ausgedehnte Kohlen- und Eisenerzgruben wurden angelegt, Koks wurde in großen Mengen verbraucht, die überwältigenden neuen Hochöfen waren 50 mal größer als die zuvor üblichen Schmelztiegel. Dies alles ermöglichte einen Wandel im Verkehrswesen, durch den selbst die entlegendsten

Gebiete dem Einbruch der Industrialisierung und der Warenwelt geöffnet wurden.

Die Erfinder der Textilmaschinen und ihrer Antriebsaggregate waren Plebejer, unter ihnen viele recht fromme Männer, sogar Geistliche, was wohl in Anbetracht der neueren englischen Geschichte kein Zufall gewesen ist. Watt war Instrumentenbauer, Hargreaves Ingenieur und Arkwright Barbier, Crompton ein einfacher Textilarbeiter. Cartwright schließlich war Pfarrer und arbeitete später mit Robert Fulton an der Entwicklung des Dampfboots. Stärker als irgendwo sonst in Europa hatte sich in England die Gesellschaft dem Aufstieg von Vertretern der „unteren Klassen" geöffnet. Aus vielen dieser Erfinder, die das Industrielle Zeitalter mit herbeiführten, wurden auch Vollblutkapitalisten, aber nur wenige bewiesen die Geistesgröße eines Robert Owen, der als Textilfabrikant in New Lanark demonstrierte, daß relativ humane Arbeitsbedingungen nicht mit guten Gewinnen in Widerspruch stehen mußten, und der sein Leben und sein Vermögen in den Dienst der aufkommenden Arbeiterbewegung stellte.

Einen unübersehbaren Anteil an der Entwicklung des eigentlichen modernen Kapitalismus hatte die gleichzeitig mit der Industriellen Revolution ablaufende Revolution im Transportwesen, die sich dann ja etwa 150 Jahre später zu einer „Kommunikationsrevolution" ausweiten sollte mit Folgen, deren wir uns noch gar nicht ganz bewußt geworden sind. So wurde Schottland – zwei Generationen zuvor noch ein urwüchsiges Hinterland – zwischen 1800 und 1840 mit einem Netz gut ausgebauter Straßen mit einer Gesamtlänge von weit über 1000 Kilometern sowie fast ebensovielen Brücken überzogen. Dies war laut Engels weitgehend „... das Werk der Privatindustrie, da der Staat wenig oder gar nichts dazu getan hat."[78] Im Jahre 1844 verfügte allein England, also ohne Schottland, über ein Kanalnetz von fast 4000 Kilometern, was erheblich mehr war als die Gesamtlänge aller schiffbaren Flüsse. Die Eisenbahnen schließlich wurden, ausgehend von der ersten Verbindung Manchester-Liverpool, über das gesamte mittelenglische Industriegebiet um Lancaster, Sheffield, Leeds und Newcastle bis hinunter nach London ausgebaut.

Auch die englischen Industrie- und Handelsstädte nahmen explosionsartig an Umfang und Bevölkerung zu. Die Einwohnerzahl Birminghams wuchs von 73 000 auf 200 000, die Sheffields von 46 000 auf 110 000, Halifax von 63 000 auf 110 000 und Leeds von 53 000 auf 123 000. Nie zuvor hatte es in Europa in so kurzer Zeit ein derartiges Wachstum in Wohngemeinden dieser Größenordnung gegeben. Was diese Entwicklung an Enge und Siechtum mit sich brachte, ist in den zeitgenössischen Berichten und Romanen zur Genüge dokumentiert worden. Sieht man von den wenigen kosmopolitischen Zentren der Antike und

vielleicht einigen mittelalterlichen Städten in Flandern und Italien ab, dann erleben wir hier zum ersten Mal das Wirken der Verstädterung: nicht nur eine ländliche Region, sondern ganze Städte werden verschlungen. Birmingham, Sheffield, Halifax und Leeds – aber nicht nur diese – verlieren mehr und mehr ihre Identität als Städte im klassischen Sinn des Wortes. Ihre Fabriken breiten sich nicht nur über das offene Land aus, sondern dringen in die Dörfer und Kleinstädte ein, wo sich seit Hunderten von Jahren fast nichts verändert hatte, und bilden nach und nach kompakte Stadtbezirke. Auf William Wyldes Panoramagemälde Manchesters von 1851 erkennen wir einen Wald von Schornsteinen und eine dichtgedrängte Masse ärmlichster Wohnhäuser, und diese neugeschaffene formlose und abstoßende städtische Welt verbreitete nun der Kapitalismus über die Grenzen Englands hinaus nach Frankreich, Belgien, Deutschland und über den Atlantik. Die furchtbarsten Bilder des Stahlzentrums Pittsburgh gleichen zum Verwechseln dem, was Generationen zuvor Wyldes Blick auf das Textilzentrum Manchester erfaßt hatte.

Im Verlauf dieser entfesselten Industrialisierung geschah aber etwas Bemerkenswertes: In den Geschäfts- und Verwaltungszentren, ja selbst in den Industriestädten, die die englische Landschaft verunstalteten, bildete sich ein eigenständiges Gemeinschaftsgefühl heraus. Denn Industrie, Handel und Warenwelt konnten den nachbarschaftlichen Umgang der Menschen in den neuen Städten nicht restlos durchdringen und somit auch die Grundlage für eine Regeneration des häuslichen Lebens nicht völlig zerstören. Trotz der schweren Schläge, die die Industrialisierung den Städten im 19. Jahrhundert versetzte und die sich zunächst auf die überlieferten Lebensweisen verheerend ausgewirkt hatten, überlebten die ihrem Wesen nach dörflichen Subkulturen der Arbeiter- und Mittelklasse, die erst vor einer oder zwei Generationen ihre ländliche Heimat verlassen hatte. Ebenso wie später die ethnischen Gruppen, die bis in unser Jahrhundert hinein über New York in die Neue Welt einwanderten, fanden sich die entwurzelten Menschen zu neuen Gemeinschaften zusammen, selbst noch in den elendesten Slums der übervölkerten europäischen und amerikanischen Städte. Man traf sich im englischen Pub, im französischen Café, in der deutschen Kneipe oder eben in den Gemeinschaftszentren der verschiedenen ethnischen Ghettos in New York und anderen amerikanischen Städten, und um diese Brennpunkte konnte sich eine typische Arbeiterkultur entwickeln, mit handwerklichen Wertvorstellungen, einem klassenorientierten Politikverständnis und einem stützenden Selbsthilfegerüst.

Daß die Gemeinschaft ihr Lebensrecht zurückerobern konnte, war nicht unwesentlich dem Wirken der in verschiedener Form organisierten Arbeiterbewegung zu verdanken. Sozialistische Klubs, Gewerkschaftszentren, lokale

Kooperativen, Hilfsgemeinschaften und Volksbildungsorganisationen schufen einen öffentlichen Raum. Es gab Alphabetisierungskurse und Vorlesungen über Literatur und Geschichte. Die sozialistischen Klubs und die Gewerkschaftszentren hielten Bücher und Zeitungen bereit und veranstalteten Vorträge und Diskussionen, um das Bewußtsein der Arbeiter zu „heben", aber auch, um sie für politische und ökonomische Ziele zu mobilisieren. Picknicks, Sport und Landpartien verliehen den Bildungsaktivitäten einen intimen Zug. Die casas del pueblo der spanischen Sozialisten und die casas obreros der Anarchisten hielten noch bis in die späten dreißiger Jahre die Erinnerung an die Blüte eines Gemeinschaftslebens wach, das selbst in den schlimmsten Elendsgebieten Europas zu finden gewesen war und das als „Untergrundkultur" immer neben der etablierten Kultur der besseren Stände und Klassen existiert hatte.

Denn auch in den armseligsten Vierteln der antiken, mittelalterlichen und modernen Städte, sozusagen im Kellergeschoß der Gesellschaft, hat es stets einen Bereich plebejischer Kultur gegeben, der sich dem Einfluß der konventionellen Kultur sowie des Staatsapparats entziehen konnte. Bis vor ganz kurzer Zeit verfügte kein Staat und keine Wirtschaft über die technischen Mittel, diesen Bereich zu infiltrieren und für längere Zeit zu neutralisieren. Derart sich selbst überlassen, blieb diese „Unterwelt" der Unterdrückten ein fruchtbarer Boden, aus dem Rebellen und Konspirateure gegen die herrschenden Autoritäten emporwuchsen. Städtische wie dörfliche Züge tragend, war sie auch eine Schule der Basispolitik, also einer plebejischen politischen Sphäre, in der – selbst in größeren Orten – einfache Menschen mit ihresgleichen zusammengebracht und gelegentlich bis zur offenen Rebellion geführt wurden. In dieser „Untergrundschule" entstanden neue politische Formen und neue Bürger, um mit der veränderten gesellschaftlichen Situation fertigzuwerden. So konnten auch die Schneisen der großen Boulevards, die Baron Haussmann durch die Pariser quartiers schlagen ließ, um freies Schußfeld für die Artillerie und Platz für Kavallerieattacken gegen Barrikaden zu schaffen, nicht verhindern, daß in den verbleibenden, gar nicht so kleinen plebejischen Vierteln ein unbezähmbarer rebellischer Geist am Leben blieb, der schließlich seine Sternstunde in der Pariser Commune erlebte. Kaum eine größere europäische Stadt blieb im Verlauf des 19. und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein von Massenaktionen und -aufständen verschont. Auf die Destabilisierung, die der Industriekapitalismus mit seiner Mechanisierung und Verstädterung anfänglich auslöste, während er sich von England aus über Westeuropa und Nordamerika ausbreitete, folgte eine Regenerierung der Volkskultur, in der Altes mit Neuem verschmolzen wurde. Nicht anders als das französische Dorf, das in den Städten als quartier, oder das spanische pueblo, das in der Gestalt des barrio wieder auftauchte, erstanden die

jüdischen Schtetl und all die „Klein-Italiens" und „Klein-Irlands" neu in New York und anderen Weltstädten, zwar in veränderter Gestalt, doch unter Bewahrung ihres kulturellen Flairs, ihrer menschlichen Intimität und ihrer überlieferten Werte. Selbst die Fabrikstädte reproduzierten örtlich die jeweiligen kulturellen Ursprünge ihrer vielfach gemischten Bevölkerung.

Auch als die Industrielle Revolution sich differenzierte und in verschiedenen Ländern unterschiedliche Schwerpunkte ausbildete – in England die Textilwirtschaft, in Frankreich Luxuswaren, in Deutschland die Elektro- und Chemieindustrie (durch eine Art neuer industrieller Revolution in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts), in den USA die Autoindustrie – wurde dieses „Gemeinschaftsleben im Untergrund" nicht aufgehoben. Die einzelnen Länder expandierten wirtschaftlich und technologisch auf ähnliche Weise, aber in unterschiedliche Felder. Und ganz gleich, ob die Textilindustrie England auf den Weltmarkt drängte, ja diesen überhaupt erst ins Leben rief, ob die Kreation von Luxusgütern in Frankreich Paris in den Rang einer Welthauptstadt der Kunst erhob, oder ob die Massenproduktion von elektrischen Maschinen und Geräten und von chemischen Substanzen in Deutschland und von Autos in den Vereinigten Staaten die Welt auf den in unsere Gegenwart führenden Kurs brachte: All diese Umwälzungen hinterließen auch in der jeweiligen Volkskultur Spuren und verliehen dem Nationalcharakter neue Züge. In England finden wir in beiden Kulturen, der konventionellen wie der im Untergrund wirkenden, eine starre Disziplin nach industriellem Muster – sozusagen eine feste Ständeordnung, in der man zwar gerade noch bereit ist, ein plebejisches Genie mit einem Adelstitel auszustatten, aber im übrigen die kulturellen und sozialen Strukturen bewußt hierarchisch organisiert und stets auf einen stabilen gesellschaftlichen Status schaut. Die französische Intellektualität, die sich auf industriellem Gebiet vor allem ästhetisch ausdrückt, gab der Volkskultur ein Element diskursiver Politik, aus der wiederum eine kreative Arbeiterklasse, handwerklich solide aber geistig beweglich, innovative Ideen entwickeln konnte. Von Deutschland könnte man sagen, es habe die hierarchische Kultur Englands und die intellektuelle Kultur Frankreichs in sich vereinigt. Hier erstand eine zum Philosophischen neigende Volkskultur, in der man auf seine akademisch gebildeten Sprecher ebenso stolz war wie die englischen Arbeiter auf den einen oder anderen Lord, der für sie eintrat. Und der dynamische Pragmatismus der nordamerikanischen Kultur mit seinen entschieden republikanischen Wertvorstellungen fand sich in der Volkskultur in Form der verschiedenen Versionen des „Amerikanischen Traums" wieder, teils utopisch, teils materialistisch, worin das Automobil sowohl die neugewonnene sexuelle Freiheit als auch eine Bewegungsfreiheit symbolisierte, die gesellschaftlich nach oben, räumlich in die Ferne

führen konnte. Diese Symbolik äußerte sich auch in der amerikanischen Stadtplanung und Architektur: Es entstanden die ersten Wolkenkratzer, aber auch die eintönigsten und ausuferndsten „Städte“ unseres Jahrhunderts, London nicht ausgenommen.

Nun ist noch jede Klassenkultur auch eine Gemeinschaftskultur, ja eine Bürgerkultur gewesen, und insofern besteht eine Verbindung von den Auswirkungen der Industriellen Revolution im städtischen Raum zu den vorausgegangenen vorkapitalistischen Kulturen. Leider haben unsere Sozialisten und Soziologen diese Kontinuität weitgehend übersehen. Die vorderste Linie der Klassenkämpfer in den Fabriken des 19. Jahrhunderts – deren Rolle nicht mit dem Klassenkrieg, der zum allgemeinen Arbeiteraufstand führen soll, vermischt werden darf – zog ihre Stärke aus den Wohnvierteln und kleineren Städten, wo diese Arbeiter lebten und mit Menschen aus der Mittelschicht, mit Bauern und Intellektuellen zusammentrafen. Diese Lohnempfänger hatten Menschengesichter, nicht nur ein überhöhtes „proletarisches“ Gesicht, und agierten als Menschen nicht weniger denn als Klassenwesen. Es waren Väter und Mütter, Brüder und Schwestern, Söhne und Töchter, Bürger und Nachbarn – und nicht bloße „Arbeitskräfte“. Sie machten sich Gedanken über Krieg und Frieden, über Umweltgefahren, über Gelegenheiten zum Lernen, über Schönes und Häßliches in der sie umgebenden Welt; in Zeiten internationaler Spannungen konnten sie auch Chauvinisten sein. Kurz, ihre vielen Fragen und Probleme waren genau diejenigen, von denen Menschen typischerweise bewegt werden, ohne daß erst noch Klassenbewußtsein, Löhne oder Arbeitsbedingungen ins Feld geführt werden müssen.

Vor allem diese gemeinschaftsorientierte Dimension der industriellen Ära läßt uns verstehen, wie die Klassenkämpfe vom rein ökonomischen Sektor auf allgemein gesellschaftliche, teilweise utopisch gefärbte Vorstellungen übergriffen. Solange nämlich dieser Zug des Gemeinschaftlichen noch nicht durch die Zwänge des Marktes zersetzt war, konnte sich das Proletariat nach getaner Arbeit in eine vielseitige, kreative, kooperative und innovative Sphäre sozialer und politischer Aktivitäten zurückziehen, in der die unersetzlichen Erinnerungen an die Werte des vorkapitalistischen Lebens noch bewahrt wurden. Diese Sphäre, die sich teils im Kommunalbereich, teils in den Wohnungen der Menschen manifestierte, bildete einen starken Schutzwall gegen den Einbruch des Industriesystems und des Nationalstaats. Hier trafen die Fabrikarbeiter auf Menschen der unterschiedlichsten Herkunft, auf Handwerker, Geistesarbeiter und auf Bauern, die ihre Erzeugnisse zu Markte trugen. Ihre Persönlichkeit wurde in menschlicher Hinsicht allseitig gebildet, und sie entwickelten einen Sinn für ein aktives und gemeinsames Bürgerwesen. Dieses gemeinschaftsorientierte – oder kommunalistische – Bürgerwesen hielt selbst noch in den am stärksten zentralisierten und bürokratisierten Nationalstaaten das politische Leben aufrecht. Ohne eine Besinnung auf diese kommunalistische Seite des „Klassenkampfes“ bleiben uns die Hintergründe der radikalen Unruhen, die sowohl das 19. als auch das 20. Jahrhundert erlebte, weitgehend verborgen, vor allem hinsichtlich der dichten Folge städtischer und ländlicher Aufstände, die schließlich im spanischen Bürgerkrieg gipfelten. In dem Zeitraum zwischen dem späten 18. und dem frühen 20. Jahrhundert war jede Klassenbewegung auch eine Bürgerbewegung, ging sie nicht nur von den Fabriken, Höfen und Büros aus, sondern auch von den Gemeinschaften der Menschen in ihren Dörfern, Kleinstädten und Wohnvierteln. Erst infolge der Einführung einer Technologie, die unheilbar erscheinende Einschnitte in diese kommunale „Untergrundsphäre“ hinterließ, müssen Politik und Bürgerwesen der Tatsache ins Auge sehen, daß die Gesellschaft zu einer absoluten Warenwelt geworden ist, daß überall die Staatsraison obsiegt und daß die ökologische Vielfalt und Kreativität der Stadt dem Untergang geweiht ist.

DAS 20. JAHRHUNDERT

Wir können heute nur noch schwer ermessen, wie sehr vorkapitalistische, gemeinschaftsorientierte kulturelle Traditionen noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts spürbar gewesen sind, denn die Jüngeren unter uns haben sich bereits zu weit von der Vergangenheit entfernt und selbst die Älteren sind der Gegenwart schon zu nahe gerückt. So wird uns auch nicht bewußt, daß diese Traditionen seit der Jahrhundertmitte rapide abgebaut werden und mittlerweile im Verschwinden begriffen sind. Ursächlich hierfür sind vor allem die tiefgreifenden technologischen und kulturellen Neuerungen im Gefolge des Zweiten Weltkriegs. In der Elementarteilchenforschung und der Biotechnik hat eine systematisch verwissenschaftlichte Methodik die verborgensten Geheimnisse der Materie und des Lebens enthüllt. Wir fangen gerade erst an, uns die Möglichkeiten der Kybernetik, der Raumfahrt und der Kommunikations- und Überwachungstechniken zu erschließen, ganz zu schweigen von den Tricks zur massenhaften mentalen Beeinflussung, die die bisher übliche Werbung kindisch erscheinen lassen, oder von Identifikationstechniken, mit denen verglichen Fingerabdrücke geradezu steinzeitlich anmuten.

Dieser frösteln machende Fortschritt ist nicht nur kulturell und institutionell bedeutsam, sondern besitzt auch signifikante psychologische Implikationen. Er

hat uns auf militärischem Gebiet eine Waffenkammer beschert, die die Menschheit in Schrecken versetzt und den Einzelnen einem absoluten Ohnmachtsgefühl ausliefert. Im Ergebnis, und angesichts eines früheren Generationen unbekannten, ja unvorstellbaren technisch-bürokratischen Gigantismus, versinkt das Ich der Menschen in Passivität, verliert seine Substanz und zieht sich in sich selbst zurück. Öffentliches Engagement, ohnehin manipulativen Akzeptanztechniken ausgesetzt, wird zugunsten von Privataktivitäten eingestellt, die nichts weiter sind als – zuweilen schon anrüchige – Überlebenskünste. Der Bürgersinn schrumpft zu einem um Trivialitäten kreisenden Egoismus, wo banale Konversation und gekaufte Erlebnisse an die Stelle forschender Gespräche und unangepaßter Forderungen treten. Und stärker noch als der Mann und die Frau „auf der Straße“ sind die Denker und Künstler betroffen – jene Persönlichkeiten, die von jeher das kritische Gewissen ihrer Gesellschaft bildeten und im öffentlichen Leben als Katalysatoren des „guten Lebens“ agierten und die als sozial engagierte Denker im Rußland des 19. Jahrhunderts mit dem Wort Intelligenzija bezeichnet wurden. Sie ziehen sich hinter die Mauern ihrer akademischen Welt zurück und werden zu bloßen Intellektuellen. Forschung tritt an die Stelle kreativer Spekulation, Bibliotheken an die der Cafés, aus denen ein Diderot seine Anregungen gewann; der Vortragssaal ersetzt den offenen Platz, auf dem Männer wie Desmoulins nach oben getragen wurden, und Kongresse und Fachzeitschriften bilden nun das öffentliche Forum, das ein Thomas Paine in Clubs und Flugschriften gefunden hatte.

Noch in der Marktwirtschaft, wie sie im 19. Jahrhundert durch den Industriekapitalismus geschaffen wurde, waren Produktion und Austausch nicht mehr gewesen als ein Lebensaspekt der Gesellschaft unter anderen, nicht aber ein Ersatz für die Gesellschaft. Wenn Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ den – kulturellen wie ökonomischen – Kern der neuen Wirtschaftsordnung in dem „Band der baren Zahlung“ zu erkennen glaubten, so lag hierin mehr ein Beweis ihrer prophetischen Gaben als eine Zustandsbeschreibung ihrer Zeit. Noch standen hohe Barrieren aufgerichtet gegen das Einwirken dieses „Zahlungsbandes“ aus der Welt der Fabrik und des Handels auf das häusliche und das Gemeinschaftsleben, kochte doch der Haß gegen die neue Ordnung in den Unterdrückten jeder Art, ja sogar noch im ländlichen Kleinadel. Wie stark selbst auf dem Höhepunkt der Industriellen Revolution die Überlieferungen eines vorkapitalistischen Patronatswesens noch in der Gesellschaft verankert waren, zeigt etwa das Speenhamland-Gesetz, mit dessen Hilfe der englische Landadel noch kurz vor dem Jahre 1800 Mittel bereitstellen ließ, um die Landbevölkerung vor der Einbeziehung in das entstehende Fabriksystem zu bewahren.

In England lebten diese Überlieferungen auch nach der Annullierung des Speenhamland-Gesetzes, ja noch bis ins 20. Jahrhundert hinein in teilweise überkompensierter Manier fort, indem man auch noch die winzigsten Statusunterschiede über Gebühr betonte, nicht nur in der Aristokratie, sondern auch in der bürgerlichen Mittelklasse und selbst in der Arbeiterschaft. So erklärt sich der „Mehrklassen-Charakter“, den sich die englische Gesellschaft, auch als der Industriekapitalismus sich im ganzen Land durchgesetzt hatte, noch lange bewahrte. Derartige Statusabgrenzungen finden sich, zwar von Land zu Land und von Region zu Region unterschiedlich gestaltet, auch im übrigen Europa. Sogar die republikanisch geprägten Vereinigten Staaten wurden, wie Henry James deutlich erkannte, anfällig für Titelsucht und interne Statusunterscheidungen: Die im Lande Geborenen dünkten sich den Immigranten überlegen, die „Yankees“ [hier: weiße Bürger der nordöstlichen US-Bundesstaaten; A.d.Ü.] allen übrigen, die Arier den Juden, und – natürlich – die Weißen den Schwarzen. Eine „feudalistische“ Mentalität und ein herablassend auftretendes Patronat widersetzten sich dem „Band der baren Zahlung“, welches Marx, Engels und so viele andere der Kultur ihrer Zeit bescheinigt hatten.

Historisch einmalig an der auf den Zweiten Weltkrieg folgenden Periode ist nun – wie sich 40 Jahre danach langsam herausschält –, daß die Marktwirtschaft, die das tragende Fundament des Industriekapitalismus gebildet hatte, dabei ist, sich in eine Marktgesellschaft zu verwandeln. Aus dem „Band der Zahlung“ ist ein alles umschlingendes „Band der Waren“ geworden, und an die Seite der Produktion hat sich als Selbstzweck der Konsum gesellt. Fast alle Sozialbeziehungen – einst lebendig, schöpferisch, aus Fleisch und Blut – werden jetzt über Dinge vermittelt. Aus der Populärkultur, der mit Geringschätzung betrachteten Volkskultur „von unten“, ist die „Pop-Kultur“ geworden, eine synthetische „Kultur von oben“, vermittelt über die Massenproduktion von Büchern, Klängen, Bildern, Filmen, Radioshows, vor allem aber über die TV-“Renner“ – hektische Nachrichtenshows, Situationskomik, schmalzige Serien, sogar Romanverfilmungen – die die Menschen zu Millionen an der „Glotze“ kleben lassen. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden zunehmend über Materielles und im kommerziellen Jargon definiert: Heirat ist eine „Investition“, Kindererziehung ein „Job“, Werte und Ideale „kauft“ man, Gemeinden werden wie „Unternehmen“ geführt. Diese letztgenannte Vorstellung, daß nämlich Städte von „Unternehmern gemanagt“ werden müßten – so als ob die Bürger die Bindung an ihre Gemeinde ausschließlich nach der „Effizienz“ ihrer „Dienstleistungen“ bemäßen und nach ihrer Fähigkeit, „Einnahmen“ zu erzielen –, verrät sich bereits in der Sprache, und zwar nicht nur bei Bankiers, Geschäftsleuten und Politikern, sondern sogar bei mehr oder weniger linken

Verwaltungsbeamten. Der Alltag unserer Gesellschaft, also Hochzeit, Kinderpflege, Erziehung, Freundschaft, Geselligkeit, Unterhaltung, Kultur, Werte – alles ist in einem Ausmaß kommerzialisiert und zur Ware geworden, wie es selbst in den wildesten Zeiten des „freien Handels" und der kapitalistischen Produktion nicht der Fall gewesen war.

Natürlich hat es zu dieser Nachkriegsentwicklung schon ein Vorspiel gegeben. Der Rundfunk und besonders das Kino hatten in den zwanziger und dreißiger Jahren die Massenkultur fest im Griff. Lange vor Kriegsausbruch waren das Auto und das großräumige wirtschaftliche Denken untrennbare Elemente des nordamerikanischen Lebens geworden. Zum Glück wurde diese Entwicklung durch die Große Depression während der Dreißiger blockiert, und der Krieg fror sie für weitere fünf Jahre ein, in denen die Menschheit in die Barbarei der organisierten Massenvernichtung und der Zerstörung ihrer Städte zurückfiel. Einer der Vorboten des Kommenden war das Fließband, ein anderer die zunehmende – und vor allem im Zuge der Kriegsanstrengungen systematisch verstärkte – Anwendung wissenschaftlicher Methoden in der Technik.

Und dennoch gingen diese Vorläufer der Nachkriegsära an vielem spurlos vorüber. Der Kapitalismus war durch die Depression in einen schlechten Ruf geraten, seine Legitimation wurde heftig angezweifelt. Dieser Vertrauensverlust ließ eine kräftige Strömung in Richtung auf kulturelle und gesellschaftliche Veränderung entstehen. Man bestritt, daß das System akzeptabel sei und die Bedürfnisse der Menschen wirklich befriedigen könne. Beispielsweise verfügte die Landwirtschaft sowohl in den USA als auch in Frankreich über eine breites Fundament, trotz des Rückgangs infolge der Depression, die viele Bauern zur Aufgabe gezwungen hatte. Noch im Jahre 1929 waren 25 Prozent der nordamerikanischen Arbeiter auf eigenen oder fremden Farmen tätig, wo man so personalintensiv wie eh und je wirtschaftete, und etwa drei Viertel der landwirtschaftlichen Produktion wurden im Inland abgesetzt. Zwar tauchten immer mehr Traktoren auf, aber verbreitet arbeitete man auch noch mit Pferden und beleuchtete die Bauernhäuser mit Kerosinlampen. Auch in der amerikanischen Kultur spielten ländliche Werte noch eine bedeutende Rolle. Verkörpert wurden sie in den Einwanderern, die aus den Dörfern Osteuropas, Italiens und Irlands gekommen waren, und in den Farmern, die durch die im Mittleren Westen tobenden Staubstürme vertrieben und über den halben Kontinent zerstreut worden waren.

So erlebten die vorkapitalistischen bäuerlichen Wertvorstellungen gerade in der Depression eine sichtbare Wiedergeburt. Gegen Ende des Ersten Weltkriegs hatte eine Phase eingesetzt, in der die Stadt kulturell überhöht wurde und zahllose junge Leute vom Lande in die Städte zogen. Diese Überhöhung drückte

sich in den zwanziger Jahren in Liedern aus wie „How Can You Keep Them Down on the Farm After They've Seen Paree?" Der *hick*, der Provinzler vom Lande, einst Garant handfester republikanischer Tugenden und „Pionier" der Besiedlung des Kontinents, war in den zwanziger Jahren zur Witzfigur der Zeitungen, Filme und Bücher verkommen, der in der „großen Stadt" gut daran tat, seine Herkunft zu verleugnen. In dieser Wandlung der geschichtlichen Grundvorstellungen des Durchschnittsamerikaners spiegelte sich wider, wie der Aufstieg der Industriestadt die Kleinstadt und der Siegeszug der Moderne das Zeitalter Jeffersons in die Vergangenheit verwiesen hatte – kurz, daß die kosmopolitische kapitalistische Ära die kleinteilige vorkapitalistische Ära abgelöst hatte.

Dies alles wurde im Jahrzehnt der Depression auf den Kopf gestellt. In den Augen von Millionen arbeitsloser und wirtschaftlich angeschlagener Amerikaner hatte sich der Kapitalismus klar als nicht funktionsfähig erwiesen. Obwohl man viel Aufhebens um den Niedergang der sozialistischen Bewegung (nach ihrer Blütezeit kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs) gemacht hat, darf doch daran erinnert werden, daß bei der Präsidentschaftswahl des Jahres 1932 der Kandidat der Sozialistischen Partei, Norman Thomas, 90 000 Stimmen erhielt und damit nur wenig hinter dem zurückblieb, was sein Vorgänger Eugene V. Debbs 15 Jahre zuvor erreicht hatte. Die Wanderungsbewegung vom Land in die Stadt wurde durch die Depression umgekehrt, jedenfalls solange, bis die bald darauf einsetzenden Staubstürme die Farmer zur Flucht in andere Regionen zwangen. In den Massenmedien erlebte die ländliche Kultur eine Konjunktur; man betonte wieder Gemeinschaftswerte, Gegenseitigkeit und Mitleid mit den Benachteiligten. Dieses intensive soziale Engagement der dreißiger Jahre sticht augenfällig gegen die gesellschaftsfeindliche Selbstsucht der Zwanziger ab, als man Präsident Coolidges Maxime huldigte: „Das Geschäft Amerikas ist – das Geschäftemachen", dem man hinzufügen könnte: „ … und zum Teufel mit der Moral". In den Dreißigern erklang auf der Linken wie auf der Rechten das Leitmotiv „Soziale Gerechtigkeit statt persönlicher Käuflichkeit". Weite Kreisen verurteilten, zusammen mit der Geschäftsethik, auch alle übrigen Wertvorstellungen der zwanziger Jahre, hatten diese doch in den Augen vieler Amerikaner überhaupt erst zur Krise der Dreißiger geführt.

Typisch hierfür wurde die Filmindustrie. An die Stelle der überdreht lustigen Streifen der Zwanziger und frühen Dreißiger traten Filme, die um Themen wie Armut, Gerechtigkeit, gewerkschaftliche Aktivitäten und die unverdorbenen Werte des Landlebens kreisten. Und wo doch einmal ein Kapitalist oder Geschäftsmann in einem positiveren Licht gezeichnet wird, wie etwa in dem Streifen The Devil and Miss Jones, erweist er sich als Konvertit der neuen Menschlichkeit und Verantwortung für das Gemeinwohl in dieser Dekade. In

anderen Filmen, so in „Mr. Deeds geht in die Stadt" und in „Die Früchte des Zorns", wird ganz ungeniert über die Reichen hergezogen und ein Loblied auf die vorkapitalistischen bäuerlichen Werte, das einfache und direkte Miteinanderleben und die hohe Moral der Kleinstadt angestimmt. Die ländliche Gemeinschaft wurde als ethisches Vorbild der seelischen Verarmung und dem Zynismus der Großstadt entgegengehalten. Ab 1935 flutete eine Welle kulturellen Interesses durch das Volk, wie es sie vor 1890 kaum jemals gegeben hatte. Gemeinschaftsgeist, Dienst am Volk, politischer Idealismus und soziale Gerechtigkeit erhielten einen Stellenwert, der in der nordamerikanischen Geschichte des 20. Jahrhunderts einzig dasteht.

Die Linke jener Zeit mußte den Eindruck gewinnen, der Industriekapitalismus sei an seine ökonomischen, sozialen und kulturellen Grenzen gestoßen und habe nach dem bisherigen Siegeszug nunmehr seinen geschichtlichen Abstieg begonnen, so wie dies Jahrhunderte zuvor mit dem Feudalismus geschehen war. Noch im Zweiten Weltkrieg hielt die Depression hartnäckig an. Einige Nationalökonomen vertraten sogar die Meinung, man sei gegen Ende der dreissiger Jahre auf dem Weg in eine erneute, vielleicht noch ernstere Wirtschaftskrise als die, unter der man seit dem Beginn des Jahrzehnts gelitten hatte. Der technische Fortschritt schien unter der Last einer zunehmend monopolistischen Wirtschaft praktisch zum Stillstand gekommen zu sein. Die Veröffentlichungen des Provisorischen Nationalen Wirtschaftskomitees – eingerichtet, um die Zunahme und die Auswirkungen der Unternehmenskonzentration in den USA zu untersuchen – sind voll von Hinweisen auf eine technologische Stagnation, ja auf die Unterdrückung bestimmter technischer Innovationen, die zu höherer Produktivität und niedrigeren Preisen hätten führen können. Daß derartige Innovationen als stabilitätsgefährdend blockiert wurden, führte man in den zeitgenössischen Publikationen als Anzeichen für den „Niedergang" des kapitalistischen Systems an und als Beweis für die von Marx aufgestellte These, daß die „bourgeoisen Sozialbeziehungen historisch im Widerspruch zur Produktionsweise" stünden. Gemäßigte und Linke waren sich einig darin, daß der Kapitalismus unfähig geworden war, die gesellschaftlichen „Produktivkräfte" weiter zu entwickeln, und daß ihm daher für den „geschichtlichen Fortschritt" keine Bedeutung mehr zukam.

Jedoch es gab auch Vorboten für Tendenzen, die den für die dreißiger Jahre so typischen radikalen Analysen zuwiderliefen. Auf dem Lande veränderte die Elektrifizierung von Grund auf die überkommenen bäuerlichen Lebensweisen, die man während der Depression so gepriesen hatte. Das Radio hielt Einzug in die Wohnzimmer und setzte erstmalig eine von der übrigen Gesellschaft noch weitgehend unberührt gebliebene Bevölkerung dem Einfluß eines Massen-

mediums aus. Die umfangreichen staatlichen Beschäftigungsprogramme der Roosevelt-Regierung führten zur Eröffnung neuer Straßen in das bislang noch entlegene Hinterland, und auch die bereits vorhandenen Straßen wurden im Zeichen der neuen Automobilkultur für den Kraftfahrzeugverkehr ausgebaut. Den Gnadenstoß sollte die Abgeschiedenheit der Regionen eine Generation später durch das System der Interstate-Autobahnen erhalten. Diese überziehen das ganze Land mit einem erstklassigen Straßennetz und haben so gut wie alle jahrhundertealten Unterschiede der kulturellen Gebräuche und Besonderheiten ausradiert. Der Verbrennungsmotor hat – auf der Schiene, auf der Straße und in der Luft – Raum und Zeit überwunden.

Daß staatliche Stellen sich gezwungen sahen, zugunsten des versagenden „freien Unternehmertums" zu intervenieren, hat letzten Endes den Nationalstaat erheblich gestärkt und zur Ausweitung seines bürokratischen Apparats beigetragen. Bei aller kulturellen Überhöhung wurde das Landleben doch stark mit städtischen Elementen vermischt, während die Stadt ihrerseits sich zunehmend den Interessen des Nationalstaats unterwerfen mußte. Auch im Wirtschaftsleben erfolgte eine immer stärkere Konzentration. Im Jahre 1929 kontrollierten ganze 200 Konzerne die Hälfte der amerikanischen Industrie, und 1932 kontrollierten trotz – oder vielleicht eher infolge – der Depression 600 Konzerne zwei Drittel davon. Sowohl die politische als auch die wirtschaftliche Macht ballte sich in immer weniger Händen zusammen, und um diese Machtzentren herum agierten eine Unmenge von Ämtern, Bürokraten und Interessenvertretern, die dem für unsere Zeit so charakteristischen „techno-bürokratischen" Nationalstaat den Weg bereiteten.

Der Zweite Weltkrieg hat zwar einerseits die Wertvorstellungen der dreißiger Jahre bis in die Vierziger hinein stabilisiert, jedoch andererseits in der westlichen Gesellschaft eine zweite Industrielle Revolution losgetreten, die – wie uns jetzt erst klar wird – an Tragweite nicht hinter dem Übergang von der Jäger- und Sammlergesellschaft zur Agrargesellschaft zurücksteht. Etwa ab 1945 standen die technischen Fundamente für eine Welt bereit, die sich in den dreißiger Jahren niemand auch nur vorstellen konnte. Die wirtschaftliche Szenerie verwandelte sich total – eine Folge der Elektronik, der Atomenergie, der gewaltigen Fortschritte in der Biochemie, der immer leistungsfähigeren Raketenaggregate sowie der umwälzenden industriellen Anwendungen vieler nicht ganz so spektakulärer, doch weitreichender Entdeckungen in Physik, Chemie und Biologie. In Europa war, nach politischen Umwälzungen und im Zuge des „totalen Krieges", mit dem totalitären Staat ein neuartiges Phänomen entstanden, neben dem der Absolutismus der Könige verblassen mußte. Die Menschen wurden zu Millionen umhergeworfen, teils durch die militärischen Operationen, teils als

Flüchtlinge; Dollarmilliarden wurden in den Wiederaufbau Europas gepumpt; in Nordamerika industrialisierten sich die Westküstenstaaten. Und so erhielten die Städte ein völlig neues Gesicht. Los Angeles, das noch in den dreißiger Jahren eine nach heutigen Maßstäben relativ „kleine" Stadt gewesen war, entwickelte sich zum paradigmatischen Modellfall einer grenzenlosen, planlosen, uferlosen Verstädterung, einer Anomie des Individuums und einer Art Raubtierkapitalismus, der die „Goldenen Zwanziger" und ihre naiven Erscheinungsformen persönlicher Raffgier und Laster in den Schatten stellte. Die Fünfziger brachten weitere Neuerungen, anonym und gesichtslos: Unternehmen, deren Appetit kaum zu stillen war, das kommerziell organisierte Laster, schließlich der Versuch, pures Managertum und die – materielle wie sexuelle – Selbstverwirklichung im eigenen Bungalow als moderne Lebensweise und als Maßstab anzupreisen.

Hierbei verloren die Städte nicht nur ihre äußere Form, sondern auch ihre kulturelle Integrität und Unverwechselbarkeit. Schutzgott und Verkörperung zugleich für den neuen Manager-Bürokraten wurde „Der Mann im grauen Flanell" im perfekten Habitus eines Gregory Peck (zugegeben, der Film erwies der Vorortfamilie seine Reverenz). An die Stelle von Idealismus, sozialer Gerechtigkeit und ländlichen Gemeinschaftswerten drängten sich Privatleben, Genuß und Grillparties. Im Zeitalter der Konzerne und ihrer synthetischen Individualkultur war nun eine kaputtsanierte und von allem Gesellschaftlichen entleerte Welt erwünscht, die nicht mehr von der „Untergrundkultur" früherer Jahrhunderte zusammengehalten wurde, sondern nur noch von einer abgehobenen, von Behörden und Konzernen gesteuerten „Hochhauskultur". Aus den Trümmern der dreißiger Jahre war eine Massengesellschaft erstanden, die sich vor allem durch einen seelenlosen und amoralischen „besitzergreifenden Individualismus" auszeichnete, eine Gesellschaft, geprägt von Fernsehkanälen, Wirtschaftsberatern, Verwaltungsämtern und – vor allem – von Waren. Die Marktgesellschaft zerstörte die Strukturen der Städte, des häuslichen Umfelds, der Psyche, schließlich der Umwelt – kurz, sie entfaltete sich zur vollen Blüte. Indem die auf Konkurrenz gegründete Warenwelt „Menschen gegen Menschen" hetzte, führte sie am Ende den härtesten aller Konflikte herbei: „Mensch gegen Natur".

Die Verstädterung kann zugleich als das Symbol und als die Realität dieser historischen Transformation und ökologischen Verbiegung der modernen Welt und ihrer menschlichen und biologischen Beziehungsmuster vom Organischen zum Synthetischen gesehen werden. Hier wird gleichsam die evolutionäre Uhr zurückgedreht. Auch wird die Gesellschaft niemals in der Lage sein, diese Verbiegungen „von oben her" zu reparieren. Denn zu keiner Zeit – nicht einmal in

den schlimmsten Stürmen der Nationwerdung, der Industrialisierung und der Entstehung der Warenwelt – konnten die vorindustriellen Lebensweisen und ihre Gesellschaftsethik anders überleben als auf dem tragenden Fundament der „Untergrundkultur" in den Wohnvierteln der kleinen und großen Städte, die den Kräften des Marktes und der etablierten Kultur Paroli bieten konnte. Alles hing davon ab, ob die Volkskultur sich gegen die Elitekultur behaupten konnte oder ob die Elitekultur die Volkskultur erfolgreich unterwandern würde. Wenn sich die Krise unserer Zeit im Niedergang des politischen Bürgerwesens, der Gemeinschaft und des Individuums – alles im klassischen Sinn verstanden – manifestiert, dann rührt dies davon her, daß die destabilisierenden kapitalistischen Methoden und Warenströme sich der unter der Oberfläche wirkenden Kulturbereiche bemächtigt haben. Den eigentlichen Bindungskräften der Gesellschaft, zersplittert und an tote Objekte geknüpft, droht die vollständige Auflösung. Aus der Basis, den „Graswurzeln" der Gesellschaft, wird trockenes Stroh, und vom Boden, der sie nährt – der Wohngemeinde – bleibt nur Sand. Wenn diese Wurzeln überhaupt noch zu leben und Frucht zu tragen scheinen, so „verdanken" wir dies nur den Giften, die der Nationalstaat und die Konzerne in sie hineinpumpen: den Massenmedien, Management-Befehlsketten, bürokratischen Apparaten – ebenso wie die Agrarindustrie „Nahrung" aus einem mit Chemie vollgesogenen Schwamm, genannt „Erdreich", wachsen läßt.

Die Erlösung muß von unten kommen, aus der kommunalen Ebene, wo einst die Untergrundkultur blühte; nicht von den „Höhen", die ja gerade die Ursache der uns bedrängenden Probleme sind. Auf dem „langen Marsch durch die Institutionen", den die Radikalen der Sechziger Jahre wie Rudi Dutschke in Deutschland und Herbert Marcuse in den Vereinigten Staaten propagierten, hat sich erwiesen, daß in letzter Instanz nicht die Rebellen die Institutionen erobern, sondern daß diese die Rebellen aufsaugen.

Selbst wo die Verstädterung der Stadt überhaupt noch so etwas wie eine Identität läßt, verwandelt sie mit der äußeren Form auch ihre zivilisierende Funktion. Wer früher als „Fremder" in eine Stadt kam und dort über seine politische Rolle sich als Bürger heimisch machen konnte, wird heute auf den atavistischen Status eines Außenseiters, ja eines Ausländers zurückgeworfen. Die Wucherung der Stadt führt zur Gettoisierung, ihre Auflösung zur Auflösung des Selbst. Das Vakuum, das von dem verschwundenen Gemeinschaftsleben hinterlassen wurde, wird von der Bürokratie ausgefüllt, vornehmlich in der Person des Polizeibeamten, des letzten Hüters der Ordnung in den zerfallenen Nachbarschaften, und des Sozialarbeiters, der letzte Stütze des Familienlebens. Dem kritischen Blick stellt sich die Sozialökologie der Verstädterung nicht anders dar denn als die erschütternde Geschichte der Destrukturierung allen gesellschaft-

lichen Lebens zwischen Heim und Gemeinde und der Erosion aller Heterogenität, Interaktion und bürgerlichen Kreativität. Indem wir wieder zu Fremden werden, verwandelt sich „Die einsame Masse", die David Riesman vor 30 Jahren in seinem Buch beschrieben hat, in eine furchterregende Masse, in der jeder sich mit gespannter Wachsamkeit durch die moderne Stadt bewegt, mißtrauisch gegenüber den Menschen neben sich und angstgepeinigt in unvertrauter Umgebung. Zusammen mit der Verstädterung breitet sich auch der für ihre Verwaltung erforderliche Staatsapparat immer weiter aus. Der Nationalstaat mag sich in verschiedener Form zeigen, er nähert sich doch immer stärker einem totalitären System an. Der auf sein Privatleben reduzierte Einzelmensch andererseits verwandelt sich, von Egoismus und Furcht geplagt, vom aktiven Verbraucher zu einer Ware unter anderen. Am Ende droht die Gesellschaft so unorganisch zu werden wie ein seiner Flora und Fauna beraubtes Ökosystem. Wenn die Stunde des Totalitarismus wirklich anbricht, wird wahrscheinlich das in sich gefestigte Selbst, dessen es zur Abwehr so dringend bedarf, derartig erodiert sein, daß seine psychologischen Reserven nicht einmal mehr zur Erkenntnis der Gefahr ausreichen, geschweige denn zu ihrer Bekämpfung.

KAPITEL

8

LEITLINIE FÜR EINE NEUE KOMMUNALPOLITIK

Als die nomadischen Jäger und Sammler dazu übergingen, in ständigen Dörfern zu siedeln, war damit ein tieferer Einschnitt in ihrer Lebensweise verbunden als der bloße Wechsel vom Sammeln zum Anbau der Nahrung. In dem Maße, wie die Dörfer sich zu Städten auswuchsen, emanzipierten sich die Menschen von ihren Stammesbindungen und begannen, die bürgerlichen Institutionen zu schaffen, die wir mit der „Zivilisation" in Verbindung bringen. Das Gerüst der Stammeskultur – die Blutsbande, die Funktionstrennung der Geschlechter und der Statuscharakter der Altersklassen – löste sich nach und nach in einem völlig neuen gesellschaftlichen Rahmen auf: der Stadt. Die Strukturen der Städte beruhten auf dem Wohnsitzprinzip, einer spezialisierten, berufsbezogenen Arbeitsteilung und einer Vielzahl von „Ständen" und Klassen, die entweder durch gemeinsame wirtschaftliche Interessen oder durch den Besitz von Macht und Prestige zusammengehalten wurden. Biologische Kriterien wie Abstammung, Alter und Geschlecht traten zurück zugunsten gesellchaftlicher Kriterien wie Nachbarschaft, Beruf, Eigentum und Privilegien.

Im Gefolge dieses umfassenden historischen Wandels entwickelten sich neue Seinsordnungen. Aus dem – scheinbar „naturgegebenen" – biologischen Lebensbereich wurde ein anderer, gesellschaftlich bestimmter. In diesem Bereich konnten die Menschen ihre materiellen Bedürfnisse befriedigen, sie konnten zeugen und erzeugen, als Einzelwesen wie als Familien aufeinander zugehen und freundschaftliche persönliche Beziehungen der verschiedensten Art und Intensität aufbauen. Große und kleine Städte, ja selbst Dörfer hielten einen politischen, vom Menschen geschaffenen Raum bereit, in dessen Schutz jeder einzelne die anderen als Mitbürger erlebte, die gemeinsam mit ihm die allgemeinen, „bürgerlichen" Angelegenheiten der Gemeinschaft regelten. Zwar haben sich das „Biologische" und das Politische noch lange Zeit überlappt, etwa wenn aristokratische Eliten ihren politischen Herrschaftsanspruch über die Städte auf so tribalistischen Kategorien wie Herkunft und Stammbaum gründeten. So galt das römische Bürgerrecht als erbliches Privileg, bis Kaiser Caracalla alle freien Männer im Reich zu Staatsbürgern erklärte. Auch in den Gemeinden waren die Mitbestimmungsrechte weitgehend ethnisch determiniert und insofern exklusiv.

Die Stadt und hier vor allem die griechische polis schuf einen neuartigen gesellschaftlichen Ansatz – zumindest einen Raum im wörtlichen Sinn, in dem sich der „Fremde" einigermaßen geschützt aufhalten, später sogar zu einem gewissen Grade am Gemeinschaftsleben beteiligen konnte. So etwas gewährten die Stammesgemeinschaften Außenseitern fast nie, mochten diese auch sonst noch so gastfreundlich behandelt werden. Die alten biosozialen Verkehrsformen, die zuvor das Familien- und das Stammesleben zusammengehalten hatten,

wurden graduell durch zwei neuartige kulturelle Kategorien abgelöst: durch Politik und Bürgerwesen.

Die Professionalisierung der Ausübung von Macht und Gewalt, die wir mit dem Staat assoziieren, ergab sich erst viel später – in nationalstaatlicher Form erst in der Neuzeit. Im Grunde läßt sich die Staatsraison – wie überhaupt das Staatliche – nicht auf die Kategorie des Gemeinschaftslebens zurückführen. Ich will damit sagen, daß bis vor kurzem jede professionelle Machtausübung sich den größten Legitimationsproblemen gegenübersah. Stammesinstitutionen lassen sich unmittelbar verstehen. Schließlich sind die Menschen natürliche Organismen; sie müssen sich ernähren, erhalten und fortpflanzen, ihr Leben schützen und – da sie nun einmal Primaten sind – mit ihresgleichen umgehen. Anders als andere Tiere bauen sie diese Tätigkeiten zu Institutionen aus, zu einem operationalen System, das möglichst rational, verständlich und ideologisch legitimiert sein soll. Kein Tier, auch nicht die genetisch programmierten „staatenbildenden Insekten", verfügt über solche Institutionen, sein Leben mag noch so sehr in festen Bahnen ablaufen. Tiere unternehmen es eben nicht bewußt, ihre Lebensgemeinschaften zu organisieren und zu gestalten, und ihr Verhalten unterliegt daher auch keinem zeitlichen Wandel.

Wir müssen in der menschlichen Lebenssphäre das Gesellschaftliche vom Politischen und dieses wiederum vom Staatlichen unterscheiden. Durch die Vermengung dieser drei Bereiche ist ein fürchterliches Durcheinander hervorgerufen worden, in dem sich jeder Bereich unter Berufung auf die anderen rechtfertigen kann. Diese Verwirrung führt aber zu schwerwiegenden Konsequenzen für unsere Gegenwart und Zukunft. Wir haben verlernt, was es bedeutet, politisch zu sein – indem wir nämlich politische Funktionen und Rechte auf „Politiker" übertragen haben, das heißt, auf eine ausgesuchte und häufig elitäre Gruppe von Personen, die im Namen der „Staatsraison" die Institutionen manipulieren. Schon in der Verachtung, die vielen Politikern entgegenschlägt, zeigt sich, wie sehr der Politikbegriff – der einmal eine gesellschaftlich partizipatorische Dimension gehabt hat und die Aktivitäten einer ganzen Gemeinschaft einbezog – durch seine Vermengung mit der Staatsraison – die sich ausgesprochen machtorientiert versteht – vergiftet worden ist. Daher ist uns auch das Gespür dafür verlorengegangen, was es heißt, ein Bürger zu sein. Wir verstehen darunter zunehmend nur noch ein „Wahlvolk" oder sogar nur noch individualisierte Wähler und Steuerzahler, also passive Empfänger der Güter und Dienstleistungen, die ein allmächtiger Staat und unsere „gewählten Vertreter" für uns bereithalten.

Die ideologische Rechtfertigung für diese historische Entwertung unseres politischen Status finden wir im allgemeinen darin, daß wir als elementare

Basis alles Gesellschaftlichen die „Nation“ ins Spiel bringen – einen Begriff, der überhaupt erst seit kurzer Zeit existiert. Dabei schwindet die Tatsache aus unserem Bewußtsein, daß eine Nation aus Städten und Dörfern aufgebaut ist und daß letztlich auf diesen unsere Kultur, unsere Sicherheit und unsere ganze Wohlfahrt beruhen. Jane Jacobs hat zwingend gezeigt – und sich damit ein bleibendes Verdienst erworben –, daß unser wirtschaftlicher Wohlstand von den Städten abhängt und nicht von den Nationalstaaten. Zwar können Nationen

„... die politischen und militärischen Grundeinheiten darstellen; daraus folgt aber noch lange nicht, daß sie auch die bestimmenden Wirtschaftseinheiten bilden oder daß sie viel zur Entschlüsselung der geheimnisvollen wirtschaftlichen Strukturen beitragen können, die über das Auf und Ab des Wohlstands entscheiden. (...) In allen Wirtschaftssystemen sind es unübersehbar die Städte, die über das ökonomische Leben in den übrigen, noch so entfernten Siedlungsgebieten bestimmen.“ [79]

Man darf hier darüber hinwegsehen, daß Jacobs einen Begriff wie Politik ganz konventionell verwendet, daß sie unter Wirtschaft nur eine kapitalistische Marktwirtschaft versteht und daß sie den Städten eine überwiegend ökonomistisch definierte Rolle als Produktions- und Tauschzentren zuweist. Ihre Argumentation kann nämlich durchaus die viel zu lange vernachlässigte Diskussion darüber auslösen, ob nicht der Staat gänzlich überflüssig ist; und wer ihre Beispiele beiseite schiebt, tut dies aus äußerst fragwürdigen ideologischen Motiven.

Ein eingehendes Studium der geschichtlichen Vorgänge zeigt doch nicht nur, daß der Staat – heute der Nationalstaat – ein Sammelbecken für Institutionen und Handlungsträger ist, die aus dem Politiker eine Witzfigur haben werden lassen. Diese Institutionen und Repräsentanten haben sogar jedes einzelne Individuum um seine Funktion in der Öffentlichkeit gebracht, um sein Recht, als Bürger in seiner Gemeinschaft mitzuwirken. In dieser Hinsicht hat der Nationalstaat die Entwicklung des spezifisch Menschlichen in den Menschen geradezu behindert; er hat sie entmachtet, verbogen und gedemütigt.

Ebenso läßt sich zeigen, daß der Staat – und wiederum der Nationalstaat – die Gemeinschaft parasitär aussaugt und so ihre Kraftquellen erschöpft und ihr Entwicklungspotential zunichte macht. Dies geschieht teilweise durch den Verbrauch der materiellen und geistigen Ressourcen der Gemeinschaft, teilweise auch durch den Entzug der Macht, ja des Rechts, über ihr eigenes Geschick zu bestimmen. Durch nichts sieht sich der Staat so sehr herausgefordert wie durch die Forderung nach lokaler Selbstbestimmung und nach bürgerlichen Freiheiten; darüber können auch geheuchelte Lobreden nicht hinwegtäuschen. Nehmen wir ein Prinzip wie die Dezentralisierung: Auch wenn die Staatsmacht es

neuerdings in der zynischsten Weise für ihre Zwecke mißbraucht, so enthält es nicht nur geographisch und politisch substantielle Werte, sondern vor allem auch geistige und kulturelle, verbindet es doch die Wiedererstarkung der Gemeinschaft mit der des Individuums.

Mit einem Wort: Die kommunale Freiheit ist die Grundlage der politischen Freiheit, und auf dieser beruht die Freiheit des Individuums. Hierin liegt das Wiedererstehen einer neuen, partizipativen Politik für freie, selbstbestimmte und aktive Bürger. Jahrhundertelang bildeten die Städte die öffentliche Arena für Politik und Bürgerwesen; oft genug waren sie das Zentrum des Widerstands gegen die Aspirationen des Nationalstaats, dessen Entwicklung sie durch ihre Auflehnung bremsten und dessen Vernichtungskrieg gegen jede kommunale und individuelle Freiheit sie ihre besonderen Formen der Zusammenarbeit entgegensetzten.

DIE URSPRÜNGE DER NEUENGLISCHEN BASISDEMOKRATIE

Für den Nationalstaat moderner Prägung werden vor allem logistische und administrative Begründungen vorgebracht. Die Gesellschaft, so heißt es, sei für Bürgerbeteiligung und kommunale Autonomie zu „komplex“ geworden. Derartige Argumente halten aber weder der geschichtlichen Erfahrung noch den heutigen Gegebenheiten stand. Es lassen sich faszinierende Beispiele für wirtschaftliche und politische Koordination finden – sowohl innerhalb einzelner Gemeinden als auch zwischen ihnen –, die die Staatsraison des Nationalstaats absolut überflüssig erscheinen lassen.

Wir brauchen dazu gar nicht auf die Ansätze zurückzugreifen, die sich im antiken Griechenland, im mittelalterlichen Italien und Deutschland und später in Kastilien finden. Immer wieder waren es die Schweizer Gemeinden, die mit ihrer Methode, lokale Ressourcen zu nutzen, ohne sie in Privathand fallen zu lassen, ganze Generationen von Besuchern ihres Berglands im Herzen Europas fasziniert haben. Diese Kommunen und die Verbände, die sie bildeten, haben offensichtlich intime Verkehrsformen entwickelt, die geradezu tribalistisch anmuten. Man ging dort so weit, materielle Güter nach Bedürfnis statt nach Arbeitsleistung zuzuteilen. So stand, wie berichtet wird, das Land häufig allen zur Nutzung offen, wobei man unter „Land“ auch Bachläufe, Tongruben und Steinbrüche verstand, in H. Mooseburgers Worten „die gesamte Region mit all ihren Produkten und Früchten.“ [80] Ich möchte unterstreichen, daß es sich hier

um eine Form von Gemeineigentum handelt, über die noch zu sprechen sein wird, nicht aber um die von den marxistischen Sozialisten propagierte Verstaatlichung, um die von Linksliberalen befürwortete „Wirtschaftsdemokratie“ oder um ein System der „Arbeiterkontrolle“, wie es viele Anarchisten fordern. Denn alle diese bringen entweder den Staat ins Spiel oder eine partikularistische Interessenkonkurrenz innerhalb der Gemeinschaft, auch wenn die betreffenden Unternehmen noch so sehr kollektives „Eigentum“ sein oder unter demokratischer „Kontrolle“ stehen mögen.

Als libertärste aller Verbände ist „Graubünden“ mit den Bürgerversammlungen seiner 222 Gemeinden anzusehen, die überhaupt das Schweizer Referendum begründet haben. Der „Freistaat der drei Bünde“, speziell der eigentliche „Graubund“, der der Föderation dieser drei Bünde den Namen gab, überdauerte fast drei Jahrhunderte; von 1524 bis 1800 drückte er der gesamten Schweiz seinen dezentralistischen Stempel auf, und erst Napoleon zwang ihn mit Gewalt dazu, dem Helvetischen Bund beizutreten. Wie Benjamin Barber in seinem ausgezeichneten Bericht über den Bund und seine bürgerlichen Freiheitsansprüche schreibt, war dieser Freistaat „… nicht bloß demokratisch, sondern demokratisch auf eine besondere Weise, die sich dem anglo-amerikanischen Denken nicht leicht erschließt. (…) Die Erfahrungen Graubündens mit der Demokratie lassen sich nicht von seinen Erfahrungen mit der Gemeinschaft trennen. Als Modell eines alles einbeziehenden Gemeinschaftsgeistes übertrifft diese Region alle anderen in der Schweiz.“ [81]

Barbers Schlußfolgerungen können gar nicht genug hervorgehoben werden. Konkret sagen sie aus, daß die Souveränität im Grunde in der Kommune wurzelte – also im Dorf oder in der Stadtgemeinde – und daß alles von deren Zustimmung oder Ablehnung abhing, die sich wiederum durch das Referendum ausdrückte. Das föderalistische Gebilde selbst, das die Einzelgemeinden miteinander verkoppelte, besaß über die Außenbeziehungen hinaus kaum Befugnisse. Und auch hierin suchten die föderalen Körperschaften eher zu verhindern, daß einzelne Bünde sich auf eigene Faust mit Außenstehenden zusammentaten, als eine konkrete Außenpolitik zu formulieren. Sogar über Krieg oder Frieden entschied jede Gemeinde selbständig. Wiederum Barber:

„Das einzige zentrale Regierungsgremium war eine dreiköpfige Kommission (die „Häupter“) aus den Vorsitzenden jeder der drei Bünde, die mit Unterstützung durch eine gewählte Versammlung (Beytag) die Volksbefragungen vorzubereiten und den Willen der Gemeinden auszuführen hatten. In dieser neuartigen Struktur stand die Macht in einem umgekehrten Verhältnis zum jeweils betrachteten Rang innerhalb der Organisation. Die zentrale ‚Bundesregierung‘

hatte so gut wie keine Machtbefugnisse, wohl aber die Kommunen in der Region.“ [82]

Wie weit diese Menschen in der Lage waren, die Probleme des Freistaats zu lösen, darüber mag man unterschiedlicher Meinung sein; jedenfalls genossen sie „jahrhundertelang eine zum Mitdenken anregende Unabhängigkeit und eine autonome Selbstregierung, wie sie im deutschsprachigen Europa selten zu finden war.“

Die Anfechtungen, denen sich der Freistaat und die ihn konstituierenden Bünde über die Jahrhunderte ausgesetzt sahen, verdienten eine eingehende Untersuchung von der Art Barbers. Wie verhält man sich gegenüber Einmischungsversuchen von außen? Wie integriert man größere Städte oder kommt mit dem Wachstum der vorhandenen Kleinstädte zurecht? Welche Differenzierung ergibt sich in der Verteilung von Status, Vermögen und Macht, ganz zu schweigen von gesellschaftlichen Einstellungen zwischen extremem Kirchturmsdenken einerseits und kosmopolitischer „Modernität“ andererseits? All diese Probleme wurden eigentlich niemals richtig gelöst. Aber selbst nachdem Napoleon den Freistaat zu einem bloßen Kanton innerhalb des zentralistischer angelegten Helvetischen Bundes degradiert hatte, sah der Bauer noch immer in dem kargen Land, wie Barber feststellt,

„… eine Schule der Individualität und einen Lehrmeister der Autonomie. Er blieb seiner intuitiven Überzeugung treu, daß sein ländliches Gebirglerdasein, seine unkomplizierte Teilhabe an einer Hirtenwirtschaft, die ihm einen beträchtlichen zeitlichen Freiraum ließ, unauflöslich mit seiner Unabhängigkeit und Freiheit verknüpft war.“ [83]

Man darf nun aber diesen ausgeprägten Sinn für Individualität auf keinen Fall mit dem „Individualismus“ gleichsetzen, den die Ideologen eines traditionellen „Naturrechts“ und die Vertreter des modernen, auf Besitz ausgerichteten Egoismus im Munde führen. Unter den harten Lebensbedingungen, denen sich die Gebirgsbewohner inmitten von Gletschern, Schneestürmen, Lawinen und Flutwellen ausgesetzt sahen, war es vorteilhaft, „die Arbeit gemeinsam zu erledigen und Entscheidungen kollektiv zu treffen. (…) Die Entbehrungen prägten also nicht nur das Autonomiegefühl der Menschen, sondern drängten sie auch zur Zusammenarbeit und zum kollektiven Handeln.“ Hermann Weilenmann drückt es so aus, daß für die Graubündner Dörfler die Freiheit „nicht den Einzelnen seinen Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen enthob, sondern ihm vielmehr das Recht gab, sich nach eigener Wahl selbst zu binden.“ [84] Individuum und Kollektiv haben sich also nicht gegenseitig zu unterwerfen gesucht, sondern einander in einer komplementären Beziehung gegenseitig gestützt.

Der moderne Europäer und Amerikaner tut sich schwer mit solchen lang-

lebigen Denkweisen. Und doch finden wir sie auch im Kern der amerikanischen Überlieferung, wobei ich dabei allerdings eher an die Tradition der Bürgerversammlungen in den Kleinstädten Neuenglands denke, denen der „Amerikanischen Traum“ so viele libertäre Züge verdankt, als an die „Cowboy-Tradition“, die angeblich den „Wilden Westen zivilisiert“ hat, in Wirklichkeit ihn in ein Schlachtfeld ungezügelter Raffgier zu verwandeln droht. Erst in jüngster Zeit erinnern wir uns wieder an die heimatverbundenen kommunitären Impulse, von denen die puritanischen Siedler nach Neuengland verschlagen wurden. Denn es war nicht nur die Verfolgung aus religiösen Gründen, die unter den Stuarts und besonders unter Karl I. den Puritanern das Leben schwer machte. In einer der besten Arbeiten, die in den letzten Jahren über die Institutionen der Puritaner erschienen sind, schreibt T.H. Breen:

„Karl I. ist den Heutigen, wenn überhaupt, allenfalls noch als unfähiger Monarch in Erinnerung, der seinen Kopf durch das Henkerschwert verlor. Er hat aber zu Beginn seiner Regierungszeit erhebliche Energien entwickelt. Er hat – mit mehr oder weniger Erfolg – auf verwaltungstechnischem, kirchlichem und militärischem Gebiet weitreichende Reformen eingeleitet. Gerade diese überraschenden und häufig willkürlichen Maßnahmen brachten aber die lokalen Strukturen durcheinander und sorgten für Unruhe bei den Männern und Frauen, die sich dann schließlich nach Massachusetts auf den Weg machten. Die institutionellen Wege, die die Kolonisten in Amerika einschlugen, lassen sich überhaupt nur verstehen, wenn man sich klarmacht, wie sehr die überlieferten lokalen Muster des englischen Gemeindealltags durch den Zentralismus der Stuarts bedroht worden waren.“ [85] Den Männern und Frauen, die im 17. Jahrhundert die kleinen Städte Neuenglands gründeten, war nicht nur an einer Wiedereinführung eines „reinen“ Christentums gelegen, das sich, von keiner Kirche verfälscht, allein nach der Bibel richten sollte. Sie suchten die gesamte Gesellschaft auf die unverdorben egalitären und ernstgenommen kommunitären Formen zurückzuführen, wollten dabei wohl auch dem ethischen und sozialen „Bund“ des Alten Testaments und der Stammesdemokratie der hebräischen Beduinen nacheifern. Es scheint Einvernehmen darüber geherrscht zu haben, daß die englische Stadt einem hebräischen Stamm entsprach und daß ihre Errichtung nach dieser Leitschnur ein notwendiger Schritt auf dem Wege zur gesellschaftlichen wie religiösen Läuterung war. Jede Gemeinde verstand sich als ein ethisch bestimmter Verbund und nicht allein als ein Bündnis zum persönlichen und kollektiven Überleben – dies also in eindeutigem Gegensatz zu den Vorstellungen eines Hobbes und Locke, die in die heute verbreiteten liberalen Definitionen des Republikanismus Eingang fanden. In der Weltsicht der Puritaner bildeten die Menschen Gemeinschaften aus, um in einer „guten

Gesellschaft“ im moralischen und nicht nur im materiellen Sinne zu leben, also in einer nach christlichen Begriffen tugendhaften Gesellschaft. In diesem Sinne waren also das Individuelle und das Gemeinschaftliche bei den ersten Siedlern in Neuengland ebenso untrennbar miteinander verschmolzen wie bei den Dörflern des Schweizer Graubunds.

Die Ausbrüche zorniger Propheten vom Schlage eines Amos, den Ernst Bloch treffend mit einem Brandstifter verglichen hat, wühlten die puritanische Seele auf und können ein Licht auf die Entwicklung der puritanischen Institutionen werfen. In diesem Drama trat Karl I., der – wie es damals hieß – „auf schlechte Ratgeber hört und seine Macht allerorts auf Kosten der englischen Institutionen auszudehnen sucht“, als der Moloch auf, während die erleuchteten Puritaner in der Rolle der Propheten die königlichen Anschläge auf die „Freiheiten der Engländer“ anprangerten. Zwar besaßen sie einen ganz unterschiedlichen Hintergrund, „ … von den dicht bevölkerten Handelszentren wie London oder Norwich bis zu abgelegenen Landgemeinden. (…) Jedoch fühlten sich die meisten von dem aggressiven Vorgehen des Königs bei der Erweiterung seiner weltlichen und geistlichen Macht betroffen. (…) Im Zuge des Widerstand gegen den Zentralismus der Stuarts hatten kleine Kirchengemeinden sich die Einmischung der Bischöfe verbeten, Wohnbezirke und Gilden ihre verbrieften Freiheiten gegen die Übergriffe adliger Höflinge verteidigt,

Bürgermilizen sich der Arroganz untergeordneter Offiziere widersetzt, und fast jeder Untertan sich über die Eintreibung rechtswidriger Steuern erregt. Diese Widerstandserfahrungen nun beeinflußten die politischen Vorstellungen der neuenglischen Siedler auf bürgerlichem, militärischem und geistlichem Gebiet. Sie verließen England mit dem festen Willen, ihre heimatlichen Loyalitäten vor äußeren Eingriffen zu schützen; und so entstanden die unabhängigen Städtchen an der Bucht von Massachusetts mit ihren Kongregationskirchen vor allem als sichtbare Willensbekundung ihrer Gründer, in Amerika das zu bewahren, was im Mutterland bedroht gewesen war.“ [86]

Aber stehen nicht die puritanischen Kleinstädte in dem zweifelhaften Ruf, düstere „Theokratien“ gewesen zu sein, engstirnige, selbstgerechte, dogmatische Horte der Intoleranz? Wir müssen schon ein nuancierteres Bild ihrer vitalen und abgerundeten Vielfalt zeichnen – nicht nur eine Momentaufnahme, sondern ihren ganzen Entwicklungsprozeß, der sie schließlich zu einem Zentrum des sozialen Aufstands und der Freiheit des einzelnen wie der Gemeinschaft werden ließ. Ebenso wichtig sind der eigenwillige bäuerliche Geist und der hochentwickelte Sinn für bürgerliche Individualität, der in ihnen emporwuchs. Wir müssen daran erinnern, daß diese menschlichen und gesellschaftlichen Züge in Neuengland über drei Jahrhunderte bewahrt wurden, als lebendiges

demokratisches Vermächtnis und keineswegs nur als historische Randphänomene, die wie flüchtige Wolken am Horizont verschwimmen. Dieses Vermächtnis ist ebenso im amerikanischen Mythos verwurzelt wie das Ethos eines sehr weltlichen Geschäftslebens und hat immer ein Gegengewicht zu der egoistischen Grundhaltung gebildet, wie sie in anderen Regionen der USA von reaktionären Nationalisten und „liberalen Zentralisten" gepredigt wurde.

Als erstes muß man sich von der irrigen Vorstellung befreien, diese Landbevölkerung sei „hartleibig", „raffgierig", „nur am Geld interessiert" und gefühlskalt gewesen. Hier wird einfach die ganze Region mit einem an Kommerz und Gewinn ausgerichteten Hafen wie Boston gleichgesetzt. In Wirklichkeit bestand häufig ein gespanntes Verhältnis zwischen den neuenglischen Hafenstädten und dem Geflecht der zahllosen im Binnenland gelegenen Kleinstädte. Denn diese Kolonien zeichneten sich dadurch aus, daß sie – im Gegensatz zu anderen Regionen Nordamerikas, wo es hauptsächlich weit verstreute Siedlungen und Farmen gab – von geschlossenen Gemeinschaften, lebendigen Städten geprägt waren. Vor allem zwei Tatsachen möchte ich hervorheben: Erstens unterschieden sich die Weltsicht und Interessenlage Bostons und der übrigen Hafenstädte Neuenglands in keiner Weise von der Baltimores oder Charlestons; d.h. diese Städte waren gerade nicht repräsentativ für den regionalspezifischen Geist [„Yankeegeist", siehe Anm.d.Übers. S.217], sondern eher für Handelshäfen, wie man sie überall finden kann. Und zweitens zeigt sich schon allein in der Tatsache, daß diese Kleinstädte sich so hartnäckig an dem dünnen, felsdurchwachsenen und eiszerfurchten Boden Neuenglands festkrallten, eine trotzige und entschlossene ethische Überzeugung; schließlich ist dieser Boden für die Landwirtschaft nur schlecht geeignet und bietet daher kaum eine Grundlage für blühende Siedlungen.

Die kleinen Städte, die sich auf dem felsigen Grund von Massachusetts, Connecticut, Rhode Island, vor allem aber in New Hampshire, Maine und Vermont erhoben, demonstrierten einen bewußten moralischen Anspruch, den Willen der Menschen, auf ihre ureigene Art zu leben, und das strukturelle Abbild eines Lebens, das auf Tugend und nicht nur auf Wohlstand schaut. Denn im Gegensatz zu Boston, das sich bald als das „London der Neuen Welt" verstand, sahen sich viele neuenglische Kleinstädte als biblische Gemeinden, getragen von einem neutestamentarischen Bund, in dem es auf die Tugenden des einfachen Lebens ankam, auf die Bevorzugung des Wesentlichen gegenüber allem Frivolen, die Betonung fairer und auf Gegenseitigkeit beruhender Beziehungen der Menschen, den Ausgleich der Statusunterschiede und auf Genügsamkeit bei der Befriedigung der Bedürfnisse. Die Herausbildung kommunitärer Werte zählte mehr als die Fetischisierung des ständigen Wechsels zum Immerneuen.

Kurz, diese Gemeinden waren einer auf Moral gegründeten Wirtschaft und Gesellschaft verpflichtet, nicht aber einem Lebensstil, der ohne Markt und Profit nicht auskommt.

Wenn wir die politischen Institutionen und die sich daraus entwickelnden und sie wiederum untermauernden Wirtschaftsbeziehungen verstehen wollen, müssen wir uns genauer mit dieser moralisch fundierten Lebensweise beschäftigen. Zwar gab es Unterschiede – verursacht etwa durch die Verbindungen zu den kommerziell orientierten Hafenstädten –, doch im großen und ganzen bildeten Genügsamkeit und Selbstversorgung das herrschende Prinzip. Zu jener Zeit bestand die Landbevölkerung zu 70 Prozent aus freien Bauern. Die Ernteerträge sollten vorwiegend das eigene Überleben garantieren und aren nicht zum Verkauf bestimmt. Wie einer von ihnen um 1770 schrieb, konnte „ich mit meiner ganzen Familie gut von den Erzeugnissen unseres Hofes leben. Wir brauchten weder Kleidung noch Nahrung noch Getränke einzukaufen, denn die Farm konnte alles liefern." [87] Natürlich wurden Ernteüberschüsse verkauft, um vom Erlös Fremdprodukte wie Eisenbeschläge, Nägel, Glas, Arzneimittel, Waffen und Munition zu kaufen, aber das änderte nichts daran, daß in den meisten Kleinstädten der Handel nur eine marginale Rolle spielte. Auch in der Bodennutzung spiegelte sich diese, auf das eigene Heim beschränkte Wirtschaftsweise wider. Der reichlich verfügbare Boden wurde nur spärlich bebaut. Viele Bauern besaßen zwar 20 und mehr Hektar Land, davon diente aber meist nur der fünfte bis zehnte Teil als Acker- oder Weidefläche, und das auch nur für die eigene Familie und deren Vieh. Den Frauen oblag die Hausarbeit, die Kinderpflege, das Spinnen, Weben, Nähen usw.; die Männer hingegen übernahmen die anstrengenden Arbeiten der Feldbestellung, des Baumfällens und -sägens sowie des Hausbaus. Man baute eine Vielfalt von Pflanzen an, was eben auch darauf hindeutet, daß es mehr um die Eigenversorgung als um die Belieferung eines Marktes ging.

Diese Bauern müssen jeder Art von Handel mit Verachtung begegnet sein; ihrer Vorstellung von einem produktiven, geistig hochstehenden Leben erschienen solche Tätigkeiten parasitär und erniedrigend. George Richards Minot aus Boston schrieb um 1780, der bäuerliche Landbesitz habe „immer ein höheres Ansehen und eine bessere Wertschätzung genossen als sonstiger Grundbesitz. (...) Stolz und Unabhängigkeit der Menschen scheinen vor allem hierauf gegründet zu sein." [88] Aus dieser Berufsauffassung, frei vom Streben nach kommerzieller Bereicherung, schöpfte die Landbevölkerung Neuenglands ihren Sinn für persönliche und ethische Autonomie, so daß sie sich in ihrer eigenen Sprache nicht wie üblich als farmer oder peasant bezeichnen mochte, sondern dafür die altmodischen Worte yeoman oder husbandman wählte. Wir haben hier

ein Beispiel dafür, daß das Bild, das Menschen von sich selbst haben, ihr Verhalten und damit den Lauf der Geschichte radikal beeinflussen kann.

Nun gilt aber auch, was David P. Szatmary in die folgenden Worte gefaßt hat: „Das Gefühl, unabhängig zu sein, führt nicht automatisch zum Individualismus. Die Bauern waren zwar stolz auf ihre Autonomie, lebten aber gleichwohl in einer gemeinschaftsorientierten Kultur. Zur Erleichterung der Knochenarbeit des Pflanzens und der Ernte baten sie Verwandte und Freunde um Hilfe. So beruhte der unabhängige Status der Bauern weder auf Konkurrenz noch darauf, völlig auf sich selbst gestellt zu sein, sondern war eher mit einem kooperativen, gemeinschaftsfördernden Umgang der Menschen untereinander verbunden.“ [89]

Es wird immer vom „Patriarchat“ der Puritaner gesprochen, aber ihr Gemeinschaftsgeist beteiligte beispielsweise die Frauen an der Nahrungsproduktion und erhöhte so ihren sozialen Status. Freigeister wie Anne Hutchinson standen im Brennpunkt der religiösen und politischen Auseinandersetzung in der Frühzeit der Besiedlung, denn sie brachten eine weitverbreitete Unruhe zum Ausdruck, ernteten enormen Respekt und sind ein Beleg für die weit fortgeschrittene Geisteshaltung der Frauen in dieser Gesellschaft und für ihre Willensstärke.

Das Nachbarschaftsgefühl wurde durch Tauschen und Teilen gestärkt, und daraus entsprang eine warmherzige Offenheit dem Mitmenschen und selbst dem Fremden gegenüber, wie der Marquis de Chastellex auf seiner Reise durch Neuengland kurz nach 1780 feststellen konnte. Der Gleichheitsgrundsatz galt für alle Mitglieder dieser Bauerngesellschaft, sogar für die wenigen Landarbeiter, die kaum 10 Prozent der auf dem Lande Tätigen ausmachten und üblicherweise etwas eigenes Land besaßen oder für ihre Dienste damit entlohnt wurden. Es gab in Neuengland kein Landproletariat, und bei der geringen Vermögensdifferenzierung konnte sich auch keine stabile Klassengesellschaft herausbilden.

Es war nun dieses Milieu, welches die Vollversammlungen der Kleinstädter hervorbrachte – eine Form der direkten Demokratie, in der die Menschen engagiert lokale Probleme, in unruhigen Zeiten auch übergreifende politische Fragen diskutierten und darüber entschieden. Wer die neuenglischen Bürgerversammlungen – wie die schweizerischen – auf germanische Stammestraditionen zurückführen möchte, überdehnt wahrscheinlich die historische Analogie. Der Ursprung dieser Versammlungen liegt auf der Hand. Die Puritaner waren fast ausnahmslos Kongregationalisten, und in dieser protestantischen Glaubensrichtung ist definitionsgemäß kein Platz für eine kirchliche Hierarchie oder für eine zentrale Körperschaft. Das Christentum wird hier fast rein anarchistisch interpretiert; das Recht zur religiösen Auslegung liegt allein bei der örtlichen Ver-

sammlung der Gläubigen, die wiederum durch Christus in mystischer Einheit mit den übrigen Gemeinden verbunden ist und insofern eher ein geistliches Sinnbild darstellt als eine Institution. Dieses radikal dezentralistische Verständnis der Gemeinschaft als einer autonomen Glaubensgemeinde ließ sich leicht auf die äußere Welt übertragen und führte so zu einer ebenso autonomen politischen Körperschaft, der Bürgerversammlung. Wenn sich die Männer einer Gemeinde regelmäßig vollzählig zusammenfanden, um ihre eigenen Angelegenheiten zu regeln, so folgt dies ganz logisch aus den Glaubens- und Organisationsformen der Puritaner. Zwar war das Recht der Teilnahme an den Bürgerversammlungen an bestimmte Besitz- oder Einkommensbedingungen gebunden, aber man nahm es nicht besonders genau damit. In den meisten Städten können es nicht viele Menschen gewesen sein, die als Folge von Besitzlosigkeit oder mangelnder Steuerkraft von den Versammlungen ausgeschlossen blieben. Auf dem Lande wirkten sich derartige Beschränkungen praktisch überhaupt nicht aus. Als in den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts die Unruhen in den Kolonien in der direkten Revolution gipfelten, standen die Bürgerversammlungen buchstäblich jedem offen, selbst Neuankömmlingen und Durchreisenden. Diejenigen Historiker, die immer noch die am Eigentum orientierten Wahlrechtsbeschränkungen in Neuengland hervorkehren, klammern sich damit an papierene Vorschriften, um deren Durchsetzung – sofern sie überhaupt in Kraft waren – sich vor 200 Jahren niemand kümmerte.

Wenn die Städte Neuenglands – als Reaktion auf die Versuche Karls I., die lokalen Gemeinschaften unter eine zentrale Aufsicht zu stellen und die Macht der örtlichen Milizen zu schwächen – so eifersüchtig über ihre Autonomie wachten, dann erstreckte sich dies auch auf das Recht, Waffen zu tragen. Der Hintergrund der damaligen Volksbewaffnung wird geradezu bösartig verfälscht, wenn man heutzutage den privaten Waffenbesitz mit der Begründung einzuschränken sucht, in der damaligen Grenzlage seien die Menschen eben von Gefahren umgeben gewesen, wohingegen wir jetzt in einer „stabileren“ und daher angeblich „sichereren“ Gesellschaft lebten. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gab es in den Neuengland-Staaten so gut wie keine Indianerüberfälle mehr. Den Satzungen der Städte und ihrer Bürgerwehren war der Gesichtspunkt der persönlichen Unversehrtheit weitgehend fremd. Viel mehr als um indianische Übergriffe gegen ihre Person sorgten die neuenglischen Bauern sich um die Übergriffe des Staates gegen ihre Freiheiten. Als die Landleute von Vermont sich im Juli 1777 in Windsor versammelten und eine der radikalsten Staatsverfassungen der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung verabschiedeten, schafften sie nicht nur die Sklaverei ab und hoben die letzten eigentumsabhängigen Wahlrechtsbeschränkungen auf, sondern legten auch fest, daß „… stehen-

de Heere in Friedenszeiten die Freiheit bedrohen und daher nicht unter Waffen gehalten werden sollten“ und daß demzufolge „… das Volk ein Recht darauf hat, Waffen zu tragen, um sich und seinen Staat verteidigen zu können.“ Dies geht weit über die relativ zurückhaltenden Formulierungen im Zweiten Verfassungszusatz der Vereinigten Staaten hinaus. Die sich hierin ausdrückende Geisteshaltung dieser Bauernschaft vor 200 Jahren hatte nichts mit dem revolverschwingenden, brutalen Machismo des Wilden Westens zu tun, sondern bezeugt nur ein gesundes Mißtrauen gegenüber einem Staat, der das Gewaltmonopol über seine Bürger beansprucht und als alleiniger Garant ihrer Freiheit auftritt. Wenn die Demokratie überhaupt einen Sinn haben sollte, dann mußte sie die Bürger aktiv in die Entwicklung partizipatorischer politischer Verfahren zur Gewährleistung der öffentlichen Sicherheit und zur Entscheidungsfindung im direkten Dialog einbeziehen. Eine Bürgerschaft, die nicht über die Mittel und insbesondere über die Waffen verfügte, ihre Beschlüsse auch durchzusetzen, war in den Augen dieser Bauern nichts weiter als das Instrument eines Staates, dessen Legitimität ihnen äußerst fragwürdig erschien.

Der lebendige Boden für Institutionen wie Bürgerversammlung und Miliz war die Stadtgemeinde. Robert A. Gross merkt an: „Wenn ein Yankee [s. o., A.d.Ü.] im 18. Jahrhundert über Fragen der Regierung nachdachte, dann stand ihm als erstes seine eigene Stadt vor Augen. In ihren Bürgerversammlungen wählte er seine Beamten, legte seine Steuern fest und regelte alles, was für das Wohlergehen der Gemeinschaft notwendig war. Man befaßte sich vorwiegend mit Straßen, Brücken, Schulen, der Armenhilfe – ganz wie heute noch in der Kommunalpolitik üblich. Jedoch beanspruchte eine neuenglische Kolonialstadt das Recht für sich, über alles zu bestimmen, was innerhalb ihrer Grenzen geschah. Sie stellte den Prediger für den städtischen Gemeindesaal ein und sorgte dafür, daß die Bürger seinen Auftritten auch beiwohnten. Sie überwachte und steuerte die privat bereitgestellten Dienstleistungen, von der Entscheidung, wo der Schlachthof und die Gerberei errichtet werden sollten, bis zur Qualität des auf dem Markt angebotenen Brotes. Ebenso aufmerksam widmete sie sich dem Lebenswandel ihrer Bürger. (…) In der Theorie gab es nichts, was außerhalb der Zuständigkeit der Stadt gelegen hätte, selbst wenn in der Praxis die Provinzbehörden sich gelegentlich in die lokalen Konflikte einmischten und den Menschen vorschrieben, was sie zu tun und zu lassen hätten.“ [90]

So ist es nicht verwunderlich, daß sich die Praxis der städtischen Bürgerversammlung – sogar noch weniger religiös geprägt – während des Unabhängigkeitskrieges über Neuengland hinaus bis nach Charleston ausbreitete. Als der Unabhängigkeitskrieg vorüber war, wurde sie weitgehend auf ihr Ursprungsgebiet zurückgedrängt und außerhalb derselben ein Opfer von – wie sich die

Historiker ausdrücken – kommunalen „Gegenrevolutionen“; an ihre Stelle traten Stadträte und Bürgermeister. Zumindest in den kleineren Ortschaften Neuenglands sowie in einigen angrenzenden Städten hielt man jedoch hartnäckig, ja trotzig an diesen demokratischen Gemeindeinstitutionen fest.

Als die „Gründungsväter“ die Bundesverfassung von 1788 ausgestalteten, errichteten sie eine vergleichsweise stark zentralisierte Republik. Gleichwohl mußten sie eine im Grunde föderalistische, direkte Kommunaldemokratie in ihrem Regierungsinstrumentarium belassen, ebenso wie eine ziemlich radikale Bill of Rights, welche die unruhige Bauernschaft durchgesetzt hatte. Im Ergebnis stellt sich die Verfassung der Vereinigten Staaten als ein sorgfältig austarierter Kompromiß zwischen den Forderungen nach lokaler Demokratie und den Ansprüchen des zentralisierten Nationalstaats dar. Quer durch dieses Dokument sowie durch die, einem Gesetz vergleichbare, „Unabhängigkeitserklärung“ ziehen sich – im Widerspruch zueinander – einerseits bäuerliche, vorkapitalistische Prinzipien einer Orientierung an den Freiheits- und Mitbestimmungsrechten eines engagierten Bürgertums, auf der anderen Seite eindeutig kapitalistische Vorstellungen von einem habgierigen Individualismus, wie ihn die zunehmend kommerzialisierten Usancen in den Hafen- und Handelsstädten der jungen Nation hervorbrachten.

DIE STÄDTISCHE GEGENWELT

Unser Bericht über die Verhältnisse in den Neuengland-Staaten bliebe unvollständig, wollten wir uns auf die bäuerliche Welt des 18. Jahrhunderts beschränken. Wir müssen auch auf das kommerzielle Milieu der größeren Städte blicken, welches mit jener Welt koexistierte. Denn in diesem Milieu sollte die Saat der Verstädterung keimen. Wiederum von Szatmary erfahren wir, daß die größeren Hafenstädte und die im Inland gelegenen Marktstädtchen „… in einer weitgehend kommerzialisierten Kultur lebten. Ihre marktorientierte Lebensweise führte zu Erwerbsstreben und Akkumulation und betonte das Gewicht des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft. Die wirtschaftlich maßgebenden Kreise in dieser Gesellschaft bestanden aus Klein- und Großhändlern, Freiberuflern, Großbauern, Handwerkern, Seefahrern und Fischern. Eine beherrschende tellung nahm die erfolgreiche Kaufmannschaft der großen Seehäfen Boston, Newport und Providence ein. Diese Unternehmer verkauften oder transportierten Farmausrüstungen und -produkte, industriell gefertigte Waren, manchmal auch Menschen; was sie interessierte, war ihr persönlicher Profit. Solche Zwi-

schenhändler arbeiteten vielleicht nicht so intensiv wie ein Industrieller unserer Tage, aber sie waren dennoch in erster Linie aufs Geld aus."[91]

Handelsgeist und Erwerbsstreben sind, wie ich schon betont habe, der vorkapitalistischen Welt nicht fremd gewesen. Die besondere Rolle, die die Händlerschicht in der modernen Gesellschaft spielen sollte, liegt darin, daß sie ihre Gewinne in immer neue Unternehmungen steckte und eine ständige Expansion verfolgte – teils unter dem Druck der lebhaften Konkurrenz, die auf den neuen Märkten herrschte, teils aus dem Wunsch heraus, den jeweiligen Heimatmarkt in die Hand zu bekommen. Auf diesen Unterschied kommt es entscheidend an: Auf der einen Seite eine Geld und Güter zusammenraffende und anhäufende Marktwirtschaft, auf der anderen einzelne vorkapitalistische Märkte ohne auch nur annähernd vergleichbare Akkumulation. Die Bauern auf dem Lande tauschten ihre Überschüsse gegen andere lebenswichtige Bedarfsgüter ein. Die Händler in den Städten hingegen tauschten untereinander Waren aus, um ihr Geschäft zu expandieren und ihre Rivalen zu schlucken. Die einfachen Märkte auf den Dörfern oder selbst in vielen mittelalterlichen Communen gehorchten kulturell gesetzten Beschränkungen, die für die Anhäufung von Reichtum eine gesellschaftliche Grenze des gerade noch moralisch Zulässigen zogen. Auf die Einhaltung dieser Grenzen hatten die Öffentlichkeit und die Gilden ein Auge, wobei sie sich auf religiös gesetzte Regeln berufen konnten. Erwerb galt nicht als etwas Erhabenes, sondern war des Teufels. So hielt sich das Handelsvolumen in einem bestimmten Rahmen, und die gemischte Wirtschaftsform, die sich daraus entwickelte, konnte ihre Qualitäten gegen die verderblichen und alles planierenden Einflüsse einer ungehemmten Marktwirtschaft behaupten.

Im Gegensatz hierzu räumten die aufsteigenden Kapitalisten in den Hafen- und Handelsstädten des 18. Jahrhunderts praktisch alle moralischen, bürgerlichpolitischen und religiösen Schranken gegenüber Erwerb und Wachstum aus dem Wege. Selbst der Grund und Boden, der doch einst den antiken Kapitalisten als Rückzugsort nach einem Leben als Geschäftsmann gedient hatte, verwandelte sich in eine bloße Ware. Seit jener Zeit konnte kein Kaufmann mehr daraus einen besonderen Status ableiten, schon gar nicht in der „Neuen Welt". So hatte etwa die Ohio Land Company, gegründet Ende der achtziger Jahre von Kaufleuten aus New York und den Neuengland-Staaten, nicht die geringste Absicht, auch nur einen Bruchteil der riesigen Ländereien zu kultivieren, die sie im Grenzgebiet erworben hatte. Ihr Ziel war es, „... aus diesem Erwerb mittels schnellen Weiterverkaufs an die einströmenden Siedler Gewinn zu ziehen."[92] Oder wie es 1785 ein Bostoner Anwalt ausdrückt: „Geld ist das einzige, was interessiert, und nur, wer sein Geld vermehrt, genießt Achtung."[93]

Gewiß war eine geldfixierte und spekulative Mentalität wie diese auch schon

vorher gelegentlich in der Geschichte aufgetreten. Aber niemals hatte sie eine so zentrale Rolle eingenommen, in der das Geldverdienen zu einem geradezu ethischen Gesetz wurde, demzufolge Ansehen, persönliche Integrität und selbst gesellschaftlicher Status allein vom angehäuften Kapital abhingen und nicht mehr davon, Herrscher über Land oder Träger glänzender Titel zu sein. Das neuentwickelte republikanische Ethos der Städte hatte sich im 18. Jahrhundert also dahingehend verändert, daß Geldvermögen und Einkommen in höherem Ansehen standen als gesellschaftlicher Stand und anspruchsvoller Lebensstil. Die aristokratisch gefärbten Wertvorstellungen, die seit Urzeiten in die Kaufmannsschicht eingesickert waren, mußten dem Erwerbsstreben, dem Egoismus und einer brutalen Gewinnsucht weichen. Gemeinschaftstugenden traten in einem so ausgeprägt auf Besitz und Konkurrenz ausgerichteten Wirtschaftssystem gegenüber dem persönlichen Gewinn und der Kapitalvermehrung in den Hintergrund.

Aus Gemeinschaften, die sich als ethisch begründete Zusammenschlüsse zur gegenseitigen Unterstützung verstanden hatten, wurden Kampfstätten für den Wettbewerb manipulativer Unternehmer. Es gibt in der Geschichte nichts, was dieser totalen Verkehrung eines Sinnbilds für Freundschaft und Zusammenleben vergleichbar gewesen wäre. Die seefahrenden Krieger der Bronzezeit mochten noch so brutal plündern, die Fernhändler der Antike und der Feudalzeit ihre naiven Handelspartner noch so sehr übers Ohr hauen – ihre Heimatgemeinden waren gegenüber diesen Exzessen tabu gewesen, ja von ihnen mit großzügigen Verschönerungen bedacht worden. Nun aber sahen die Händler, und mehr noch die ihnen nachfolgenden Industriellen, in ihren eigenen Gemeinden zunehmend Objekte rücksichtsloser Ausbeutung. Ein derartiges Verhalten wurde in den Rang einer „Geschäftsmoral" erhoben und verdrängte so die seit undenklicher Zeit überlieferten religiösen Vorschriften und kulturellen Werte, die einst auch für Kaufleute und Unternehmer gegolten hatten. Denn genau hierin liegt das Geheimnis der Gewalt dieses Wandels, daß es gelang, ein ganzes Moralgebäude durch ein anderes zu ersetzen; kurz, daß der Profit zu einem Wert an sich erhoben werden konnte, mit dem Ziel, die traditionellen Schranken gegen sozialschädliche Raffgier infrage zu stellen und schließlich einzureißen. Zu dieser neuartigen Form eines gesellschaftsfeindlichen Individualismus entstand ein ganzer ideologischer Überbau: Das Rechtswesen verlieh jeglichem Vertrag, gleich welchen Inhalts, eine geradezu religiöse Unantastbarkeit, und Männer der Kirche verhießen dem Gewinn göttlichen Segen. Wo in Frankreich die reichen Kaufleute wie Höflinge geglänzt und in England die Handelsherren nach Adelstiteln getrachtet hatten, da beschieden sich die amerikanischen Geschäftsleute mit einer Ethik der Selbstzucht und des einfachen Lebens, veredelten aber den Profit zum Mythos einer „republikanischen Tugend".

Es war aber nicht etwa so, daß diese neue Ethik die amerikanische Republik wie eine Flutwelle überrollte. Weite Teile des Landes blieben zunächst den alten bäuerlichen Werten treu, wenn auch in weniger kommunitär ausgeprägter Form als heute noch in den ländlichen Gebieten Neuenglands. Unter den großen Plantagenbesitzern der Südstaaten herrschten weiterhin die alten aristokratischen Sitten, die den Konsum über den Erwerb stellten. Einen Gentleman erkannte man daran, wie er mit großer Geste sein Vermögen ausgab – ganz im Gegensatz zu dem besessenen Geiz des neuenglischen Kaufmanns. Und in den Grenzregionen stellten materielle Unabhängigkeit und persönliche Autonomie noch einen Wert an sich dar; wenn so viele Abenteurer im Westen nach Gold und Reichtum suchten, dann nicht, um Kapital anzuhäufen, sondern um ein Leben in Luxus führen zu können. Erst in der Ära des Wiederaufbaus nach dem Bürgerkrieg setzte jene Überhöhung des Erwerbsstrebens durch den amerikanischen Kapitalismus ein, durch die alle älteren institutionellen, ethischen und menschlichen Ideale unaufhaltsam in Auflösung verfielen.

Physischer, unübersehbarer Ausdruck dieses Auflösungsprozesses wurde die Verstädterung – also die wuchernden Industrie-, Geschäfts- und Wohnviertel, die wir als Städtegürtel bezeichnen. Schon seit Beginn unseres Jahrhunderts verschlingen große Städte wie New York, Chicago, Boston, Philadelphia oder auch London, Manchester, Berlin und Paris die kleineren Nachbarstädte und überziehen das offene Land wie ein Krebsgeschwür mit zu eng bebauten, zu dicht bevölkerten und zu weit ausgedehnten Gebilden aus Stein und Beton. Zu den Eisenbahnen, durch die die Regionen zu Nationalstaaten verflochten wurden, traten die elektrischen Straßenbahnen und Omnibusse; sie verbanden innerhalb jeder Region die einzelnen Gemeinden miteinander. Riesige Gebiete der westlichen Welt, die zuvor für die tödlichen Einflüsse eines städtischen Kapitalismus relativ unzugänglich gewesen waren, wurden nun einer rücksichtslosen und alle Unterschiede niederwalzenden Ausbeutung ausgeliefert. In den zwanziger Jahren wurde das Auto zum bevorzugten Instrument der Entwicklung und Erschließung immer neuer und immer weiter ausgedehnter Vorortsiedlungen, wodurch gleichzeitig die noch verbliebenen Gegensätze zwischen Stadt und Land aufgehoben wurden, auf denen beider Identität beruhte. Dem berühmten „Antagonismus zwischen Stadt und Land", in welchem die Historiker eine so entscheidende soziale Triebkraft sehen, verdanken wir in der Tat zu einem wesentlichen Teil jene politische und kulturelle Vielfalt, die für die vorkapitalistische Mischwirtschaft charakteristisch war, wie auch die sozialen Bewegungen, denen unser heutiges Demokratieverständnis entstammt. Der fruchtbare Boden, den die Gesellschaft in der Vergangenheit bildete, ist vor allem dem Spannungsverhältnis zwischen den Städten und dem flachen Land geschuldet sowie dem Wandel und der Differenzierung, die mit

dem ständigen Überwechseln der Menschen aus der einen Welt in die andere verbunden waren. Es ist fast ein Glücksfall, daß die Krise der dreißiger Jahre diese Entwicklung zu einer einförmigen Stadtstruktur unterbrach und den alten agrarischen Vorstellungen, aus denen sich die demokratischen Ideale der Bauern und Handwerker genährt hatten, neuen Auftrieb gab. Gerade im Vergleich zu der bereits im Gang befindlichen Entwicklung der Großstädte zeigte sich während dieses Jahrzehnts in der besonderen Beziehung zwischen Stadt und Land eine lebendige und kreative Einheit der Gegensätze, die der Periode der Depression eine Aura der Mitmenschlichkeit und des sozialen Engagements verlieh.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs jedoch wurde der zuvor begonnene Entwicklungsfaden wieder aufgenommen, woran auch die Dekade der Sechziger nichts Wesentliches änderte. Der auf Erwerb fixierte Individualismus, der sozusagen im Miniformat bereits im 18. und 19. Jahrhundert in Nordamerika existiert hatte, blähte sich auf wie ein Ballon und umhüllte bald das ganze Land. Inzwischen stellt er eine bösartige gesellschaftliche Fehlentwicklung dar, eine Krebserkrankung der Gesellschaft an sich, eine Bedrohung nicht nur aller gesellschaftlichen Bindungen, sondern der gesamten Natur. Seine wesentlichste Auswirkung ist zum einen die Rückverwandlung alles Komplexen in einfache Strukturen, wodurch sich alle sozialen Verknüpfungen auflösen und in dem losen Gewirr des Marktes zwischen anonymen Käufern und Verkäufern enden, auf dem Werte zu Dingen und Ideale zu Geld werden; zum anderen ein bedenkenloses „Wachstum", das einem Dämon gleich Organisches in Anorganisches verwandelt und Gemeinschaften wie Individuen versteinern läßt. Hier spüren wir das geheime Endziel unserer Zeit: eine Gesellschaft ohne jede kulturelle Eigenart, eine menschliche Psyche bar jeder Unverwechselbarkeit, eine zur Eintönigkeit disziplinierte Natur. Das atomare Massenopfer und seine Wüste sind ebensosehr eine Metapher dafür wie eine reale Möglichkeit. Aber Politik und Bürgerwesen sind nicht nur Opfer dieses Zerstörungsprozesses, sie könnten auch Heilung verheißen. Dazu müssen wir sie allerdings neu entwickeln – auf der Basis ihrer klassischen Inhalte, doch gestärkt durch unsere modernen Erfahrungen.

BÜRGER UND IHRE VERSAMMLUNGEN

Wenn wir ein Programm aufstellen wollen, wie sich Politik und Bürgerwesen wieder mit ihrem klassischen Gehalt füllen und darüber hinaus erweitern lassen, müssen wir – angesichts weitverbreiteter Mißverständnisse um diese beiden Begriffe – zuerst einmal herausarbeiten, was sie nicht sind.

Politik ist nicht dasselbe wie Staatsraison, an die man leider heute bei dem Wort „Politik" üblicherweise denkt. Und Bürger sind nicht dasselbe wie „Wähler". Die Staatsraison äußert sich in staatlichem Handeln: in der Handhabung des Gewaltmonopols, in der Macht über den gesamten Apparat gesellschaftlicher Steuerung, also über die das Recht verwaltenden und Verordnungen erlassenden Körperschaften, in der Beherrschung der Gesellschaft mittels professioneller Parlamentarier, Militärs, Polizeikräfte, Bürokratien sowie anderer Staatshelfer, als da sind Anwälte, Lehrer, Techniker und dergleichen. Die Staatsraison nimmt eine politische Färbung an, sobald in diesem Machtspiel die sogenannten „politischen" Parteien sich derjenigen Positionen zu bemächtigen suchen, in denen die staatliche Politik festgelegt und ausgeübt wird. Eine so verstandene „Politik" läuft immer auf dieselbe, nachgerade Überdruß erzeugende Weise ab. Eine politische „Partei" ist normalerweise ein durchstrukturiertes hierarchisches Gebilde, dessen Mitglieder von oben nach unten gesteuert werden. Sie ist ein Staat im kleinen, in einigen Ländern, so in der Sowjetunion, sogar identisch mit dem Staat.

Das sowjetische Modell des Parteistaats ist schon deshalb die logische Erweiterung des Parteibegriffs auf den Staat, weil eine jede Partei im Staat und nicht in den Bürgern verwurzelt ist. Die herkömmliche Partei ist am Staat aufgehängt wie ein Mantel am Kleiderhaken. Der Mantel mag geschneidert sein, wie er will – er ist kein Teil des Gemeinwesens, sondern nur eine dieses umgebende Hülle. Hierin liegt kein im eigentlichen Sinne politisches Element; die Hülle soll gerade das Gemeinwesen einschließen, soll es fesseln und manipulierbar machen. Seinen Willen ausdrücken soll sie nicht; sie soll es sogar daran hindern, überhaupt einen eigenen Willen zu entwickeln. In nichts leitet sich eine übliche politische Partei vom Gemeinwesen ab oder inkorporiert es gar. Um wieder konkret zu werden: „Politische" Parteien sind, wo sie nicht herrschen, Abbilder des Staates; wo sie jedoch Macht ausüben, sind sie häufig synonym dazu. Ihr Daseinszweck ist es, Menschen zu mobilisieren und anzuleiten, die Macht zu erobern und zu herrschen. Sie sind also ebenso unorganisch wie der Staat selbst, ein Auswuchs der Gesellschaft, aber nicht wirklich in ihr verwurzelt, mit einem Gespür nicht für die Bedürfnisse der Gesellschaft, sondern allein für Partialinteressen, Mobilisierung und Macht.

Ganz anders die echte Politik: Sie ist etwas Organisches – organisch in dem sehr realen Sinn, daß in ihr ein Gemeinwesen tätig wird, eine Gemeinschaft, die aus ihr Kraft bezieht, so wie eine Pflanze im Boden wurzelt und von ihm genährt wird. In der – als ein Feld des Tätigwerdens verstandenen – Politik finden sich rationaler Diskurs, die Überwindung der allgemeinen Machtlosigkeit und der Einsatz der praktischen Vernunft; sie wird gemeinsam und unter aktiver

Beteiligung der Menschen umgesetzt. Diese Sphäre gesellschaftlichen Lebens reicht über die persönlichen Bedürfnisse des Einzelnen und seiner Familie hinaus und weist doch die Intimität, Verbundenheit und Verantwortungsbereitschaft auf, die sich glücklicherweise in der Welt des Privaten noch erhalten haben. Immer können sich Gruppen zusammenfinden, um bestimmte politische Ansichten oder Programme zu verkünden. Doch diese Ansichten und Programme sind nur so gut, wie sie den Bedürfnissen einer politisch aktiven Öffentlichkeit entgegenkommen können. Viele „politische" Parteien versagen gerade in diesem Punkt, weil die Prominenten und ihre Nachbeter, die dem Volk ihre Programme oder „Ideologien" aufdrängen, zur Gemeinschaft bestenfalls in einem losen, verkopften Verhältnis stehen. Vergegenwärtigen wir uns etwa Karl Marx, wie er zuerst in den Sälen des Britischen Museums zu seinen Erkenntnissen gelangt und sie dann ex cathedra über die Welt ausgießt: eine Heilige Schrift, die immer noch einen endlosen Strom rein akademischer, für die Praxis folgenloser Denkübungen inspiriert.

Und stellen wir dem entgegen, wie authentische politische Bewegungen aus dem eigentlichen Gemeinwesen hervorgehen und wie ihre Programme nicht nur von den – natürlich eminent wichtigen – Theoretikern formuliert werden, sondern von den handelnden Menschen selbst, die daran mitwirken, sie zu entwickeln und zu verbreiten. Ob es die populistischen Bewegungen waren, die über das ländliche Nordamerika und das zaristische Rußland fegten, die Anarchosyndikalisten in Spanien oder die Landarbeiter in Mexiko: Bei allem ideologischen Firnis wurzelten sie doch in den breiten Volksschichten, deren sozialen und politischen Hoffnungen sie eine Stimme verliehen. Die politische Kultur, die sie entwickelten, war eins mit dem Gemeinwesen.

Wie es scheint, sind sich die Gesellschaftswissenschaftler noch gar nicht richtig darüber klargeworden, in welchem Maße die Bevölkerung ihre eigenen politischen Institutionen und Organisationsformen selbst zu schaffen vermag. In den Volksaufständen unseres Jahrhunderts, ob in Rußland, Deutschland, Spanien oder vor kurzem erst in Ungarn, finden sich überall Beispiele dafür, wie sich das Volk in Räten (teilweise sogar regional und national vernetzt), in Massenversammlungen und in autonomen Kommunen selbst organisiert hat – wobei es häufig der Führung durch eine Partei gar nicht bedurfte. Auch wenn man quer durch das politische Spektrum der Auffassung huldigt, politischer Wechsel ließe sich nur auf dem Wege über eine in bekannter Weise hierarchisch aufgebaute und von starker Hand geleitete Partei erreichen, so wird dies von der Erfahrung eindeutig widerlegt.

Einen überzeugenden Beleg für den bremsenden Einfluß, den die typischen politischen Parteien in Zeiten raschen gesellschaftlichen Wandels ausüben, lie-

fert Robert Michels in seinem Buch Political Parties, das im übrigen von der „Kompetenz der Massen“ nicht gerade viel hält und eher auf die charismatische Führerfigur setzt. Die Parteien, heißt es dort, erneuern nicht etwa die vom Volk geschaffenen Institutionen, sondern usurpieren sie nur und passen sie schließlich den Belangen des Staates an.

Geradezu als Lehrbuchbeispiel dafür, wie eine bis ins letzte zentralisierte Partei sich einer Volksbewegung bemächtigt, kann die bolschewistische Revolution der Jahre 1917–21 dienen. Als die Revolution beendet war, hatte die – staatsfixierte – Partei ein hochentwickeltes, von der Basis getragenes Rätesystem (die Sowjets) praktisch jeder Substanz beraubt; das einfache Volk aber hatte alle Macht, die es sich mühsam erkämpft hatte, wieder verloren. Der neuentstandene Staatsapparat war im wesentlichen mit der Bolschewistischen Partei identisch. Bereits in den zwanziger Jahren hatte die Staatsraison die Politik in Rußland vollständig verdrängt, und aus Bürgern waren Wähler – eher Untertanen – geworden. Die Bolschewiken in Rußland hatten dabei sogar dem Begriff des Wählers eine neue Interpretation gegeben. Ohne ein echtes „Wahlrecht“ und ohne Vertretung im Staat hatte sich das russische Volk unter der Führung der Bolschewiken unversehens in „die Massen“ verwandelt. Die Techniken der „Massenmobilisierung“, die die Bolschewiken entwickelten, wurden dann von den Nationalsozialisten in Deutschland aufgegriffen und – bekanntlich mit furchtbaren Konsequenzen – angewendet.

Ich möchte daher die These aufstellen, daß die Wiederherstellung und Weiterentwicklung des Politischen bei den Bürgerinnen und Bürgern ansetzen muß – im direkten Umfeld ihres privaten Lebenskreises. Ohne Gemeinschaft kann es keine Politik geben, wobei ich unter „Gemeinschaft“ einen Zusammenschluß von Menschen auf der Ebene der Wohngemeinde verstehe, gestützt durch wirtschaftliche Stärke, durch basisnahe Institutionen und durch die Zusammenarbeit mit den benachbarten Gemeinschaften, die in ihrer Gesamtheit ein regionales Netzwerk bilden. Insofern die Parteien mit dieser Organisation einer Volksbasis nicht in Einklang stehen, können sie nicht als politisch im klassischen Sinne dieses Wortes angesehen werden, sondern sind bürokratische Gegenpole zu einer Politik mitredender und mitbestimmender Bürger. Die wirkliche Kernzelle eines politischen Lebens ist daher die politische Gemeinde, die Kommune – sei es als Ganzes, sofern sie ein menschengerechtes Maß einhält, sei es in ihren Teilen, etwa als Stadtviertel.

Politik kann auch nicht auf der Delegation von Macht aufgebaut werden. Von einer „repräsentativen Demokratie“ zu sprechen, ist – nimmt man diese beiden Begriffe wörtlich – ein Widerspruch in sich. Die Demokratie als „Regierung durch das Volk“ ist absolut unvereinbar mit der eher republikanischen Vorstellung einer „Regierung durch die Stellvertreter“ des Volkes. Es ist nur ein historisches Cliché, wenn immer hervorgehoben wird, die Schöpfer der Verfassung der Vereinigten Staaten, die nach 1780 an die Stelle der Articles of Confederation trat, hätten sich und ihresgleichen wirklich für „das Volk“ gehalten, von dem gleich im ersten Satz des Verfassungstextes die Rede ist. Mit dieser Verfassung wurde keine Demokratie im hellenischen Sinne geschaffen, sondern eine Republik von der Art Roms. Und ihrem Vorbild gleich übernahm auch sie, eher widerwillig und der Not gehorchend, überkommene demokratische Institutionen wie etwa die Volksversammlung – bei deren entschlossener Stärkung und Ausweitung schon den Gracchen so tragisch gescheitert waren.

Auch wenn man alle aus der Sicht des Staates vorgebrachten Einwände übergeht, bleibt es schwierig genug, die strukturellen und administrativen Voraussetzungen für eine Wiederbelebung der Gemeindeversammlung zu schaffen. New York kann sich nicht „versammeln“, wenn das so geschehen soll wie im relativ kleinen Athen. New York City ist nämlich überhaupt keine city mehr, keine klassisch verstandene Stadt, nicht einmal eine politische Stadtgemeinde nach den Maßstäben der Stadtplaner des 19. Jahrhunderts. Diese „Stadt“ ist in Wirklichkeit ein beinahe endloser Städtegürtel, der die Menschen von weither jeden Tag zu Millionen einsaugt. Aber: New York setzt sich aus Stadtvierteln, aus Nachbarschaften zusammen, d.h. aus noch spürbar organischen Gemeinschaften mit einem Mindestmaß an Identität, die jeweils ihr Kulturerbe, ihre Wirtschaftsinteressen, ihre gesellschaftlichen Ideale als verbindendes Element ansehen – manchmal auch nur, wie in Greenwich Village, eine gemeinsame ästhetische Tradition. Die Verwaltung eines logistischen, sanitären und kommerziellen Kunstgebildes, wie es New York darstellt, mag zwar sehr viel Koordination erfordern und ganze Scharen von Experten beschäftigen – politisch gesehen kann sie durchaus dezentralisiert werden. Auf die Größe der Stadt kommt es dabei gar nicht an; die Menschen könnten sich sogar straßenblockweise versammeln. Es müssen nur die sie organisch verbindenden und für sie typischen Kulturelemente erkannt und herausgestellt werden. Die „optimale“ Größe derartiger Einheiten zu diskutierten, mag für statistiklastige Soziologen reizvoll sein; politisch gesehen ist es irrelevant.

Solche Volksversammlungen können also, je nachdem, die Bewohner eines einzigen Straßengevierts oder auch eines Dutzends umfassen. Die Koordinationsaufgaben können an Delegierte mit streng umgrenztem Auftrag übertragen werden. Diese wiederum können jederzeit ausgetauscht oder abberufen werden; vor allem aber erhalten sie unmißverständliche, schriftlich fixierte Anweisungen dazu, welche Position sie zu den einzelnen Tagesordnungspunkten einnehmen sollen, die auf den Treffen der lokalen föderalistischen Räte aus den

Delegierten der einzelnen Nachbarschaftsversammlungen abgehandelt werden sollen. In einer derartigen Organisationsform liegt überhaupt nichts Geheimnisvolles. Daß wir sie im Lauf der Geschichte immer wieder in Zeiten eines rapiden gesellschaftlichen Wandels antreffen, beweist ihre Wirksamkeit zur Genüge. In Paris lebten im Jahre 1793 zwischen 700 000 und 1 Million Menschen, und die Entfernungen zwischen den einzelnen Bezirken der Riesenstadt konnten allenfalls mit Pferd und Wagen überbrückt werden. Und doch kamen die sections, koordiniert durch ihre Delegierten in der Commune, erfolgreich ihren Aufgaben nach. Nicht nur lösten sie im direkten demokratischen Dialog politische Probleme, sondern spielten auch auf anderen komplexen Verwaltungsfeldern eine wichtige Rolle, etwa bei der Unterdrückung des Hamsterns, der Spekulation und der Preistreiberei, also bei der Sicherstellung der Versorgung. Keine Stadt ist so groß, daß sie nicht noch durch ein Netzwerk kleinerer Volksversammlungen politisch strukturiert werden könnte. Die eigentlichen Schwierigkeiten liegen auf administrativem Gebiet: Wie stellt man die Versorgung mit den Gütern des täglichen Bedarfs einer Stadt sicher, wie kommt man mit den immensen Transport- und Verkehrsproblemen zurecht und erhält Gesundheit und Umwelt?

In diesem Zusammenhang entsteht häufig Verwirrung dadurch, daß nicht sauber zwischen der Festlegung einer Politik und ihrer Umsetzung getrennt wird. Wenn in einer Gemeinschaft partizipatorisch darüber entschieden werden soll, wie man mit einem Problem zu Rande kommen soll, folgt daraus nicht, daß nun unbedingt die gesamte Bevölkerung an den zur Durchführung der Entscheidung notwendigen praktischen Schritten beteiligt werden muß – ausgenommen die Fälle, in denen aus der Natur der Sache heraus alle involviert sind. So bedeutet etwa die Entscheidung zum Bau einer Straße nicht, daß jede und jeder weiß, wie man eine Straße plant und baut. Dazu sind die Ingenieure da. Diese können aber Planungsalternativen vorlegen, deren Beurteilung – eine politische Aufgabe! – zwar ebenfalls Expertenwissen erfordert, über die aber vom versammelten Volk frei entschieden werden kann. Eine Straße zu entwerfen und zu bauen, ist eine administrative Aufgabe; hingegen ist es ein politischer Vorgang, über die Notwendigkeit, die Trassierung und die Ausführung der Straße zu diskutieren und zu entscheiden. Sofern man diese reinliche Scheidung zwischen Politik und Verwaltungshandeln im Auge behält, erübrigen sich alle Diskussionen über die Probleme, die angesichts der wechselseitigen Verknüpfung der Rolle der Volksversammlungen und der ausführenden Organe angeblich durch einen dezentralistischen Ansatz aufgeworfen werden. Oberflächlich betrachtet stützt sich ein politisches System der Volksversammlungen auf „Referenda"; es setzt einen „Gesellschaftsvertrag" voraus, demzufolge die

Gesamtbevölkerung an der Fällung von Entscheidungen zu beteiligen ist, wobei innerhalb der einzelnen Kommunen, einer regionalen Kommunalföderation oder auch einer Gesamtnation das Mehrheitsprinzip gelten soll.

Warum aber beharre ich so sehr darauf, daß die Volksversammlung für eine echte Selbstbestimmung unabdingbar ist? Würden nicht Volksabstimmungen ausreichen – wie angeblich in der Schweiz üblich –, um das Demokratieproblem auf einfache und scheinbar unkomplizierte Weise zu lösen?

Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, müssen wir einige Überlegungen zur Natur des Bürgers und zur Erneuerung und Erweiterung des klassischen Politikbegriffs anstellen. Das als „Wähler" autonome Individuum – in der Theorie des Liberalismus gesellschaftlich konstituierendes Element des Referendums – ist doch eine Fiktion, ob wir nun an eine scheinbar ideale Demokratie oder aber an totalitäre Massenmobilisierung denken. Sobald das Individuum im Namen von Autonomie und Unabhängigkeit seinem Schicksal überlassen wird, degeneriert es offensichtlich zu einem im wörtlichen Sinne asozialen Wesen, und seine Freiheit büßt genau jene Züge ein, die eine wahre Individualität mit Leben erfüllen. Horkheimer hat die folgende treffende Kritik an diesem personalistischen Atomismus geliefert. „Die Individualität wird beeinträchtigt, wenn jedermann beschließt, sich selbst zu helfen. Indem der gewöhnliche Mensch sich von der Teilnahme an politischen Angelegenheiten zurückzieht, tendiert die Gesellschaft dazu, zum Gesetz des Dschungels zurückzukehren, das alle Spuren von Individualität tilgt. Das absolut isolierte Individuum ist stets eine Illusion gewesen. Die am höchsten geschätzten persönlichen Qualitäten, wie Unabhängigkeit, Wille zur Freiheit, Sympathie und der Sinn für Gerechtigkeit, sind ebenso gesellschaftliche wie individuelle Tugenden. Das vollentwickelte Individuum ist die Vollendung einer vollentwickelten Gesellschaft. Die Emanzipation des Individuums ist keine Emanzipation von der Gesellschaft, sondern die Erlösung der Gesellschaft von der Atomisierung, eine Atomisierung, die in Perioden der Kollektivierung und Massenkultur ihren Höhepunkt erreichen kann."[94]

Wir können aber noch weiter gehen. Es gibt ja Gründe dafür, den Wert von Autonomie, Willenskraft, freier Bestimmung über das eigene Schicksal und ungehinderter Entfaltung der Ideen und Gedanken hoch anzusetzen, und derartigen Ansprüchen kann ein abhängiges Individuum nicht genügen. In der liberalen Gesellschaft nun hat sich aus dieser Einschätzung ein geradezu mythischer „rauher Individualismus" entwickelt, „unabhängig", allein auf das „Ich" schauend. Wir können uns aber einen „rauhen Individualismus" ebensowenig wünschen wie die Abhängigkeit, die wir normalerweise mit einem Mangel an Selbstfindungspotential verbinden. Aus der Anthropologie folgt in Wirklichkeit

nur, daß das Kind und der junge Mensch sehr lange auf Ältere angewiesen sind, und dieser Sozialisationsprozeß hat noch bis vor kurzer Zeit stets zum Gefühl einer Interdependenz der Erwachsenen geführt, nicht aber zu einem auftrumpfenden „Unabhängigkeitsdrang". Eben dieser Begriff der „Unabhängigkeit", der so häufig mit ungebundenem Denken und autonomem Verhalten verwechselt wird, ist von einem puren bourgeoisen Egoismus durchsetzt worden, und die Tatsache, daß unsere ganze Freiheit als Individuen auf dem Fundament der solidarischen Unterstützung durch die Gemeinschaft ruht, gerät mehr und mehr in Vergessenheit. Wirklich menschlich werden wir weder durch kindische Unterwerfung unter die Gemeinschaft noch durch Absonderung von ihr. Als gesellschaftliche Wesen, so gut wie möglich unterstützt von rationalen Institutionen, unterscheiden wir uns von einem Schwarm von Einzelgängern, die weitgehend ohne Institutionen auskommen, dadurch, daß wir die Fähigkeit besitzen, miteinander solidarisch zu sein, die Entwicklung unseres Selbst und unserer Kreativität gegenseitig zu fördern und so im Geflecht einer gesellschaftlich schöpferischen und institutionell reichen Kollektivität zur Freiheit zu gelangen.

„Bürger" sein zu wollen, ohne sich zu einer Gemeinschaft zu bekennen, vernichtet unser politisches Selbst ebenso gewiß, wie „Bürger" einer totalitären Gemeinschaft sein zu müssen. In beiden Fällen werden wir auf einen Zustand der Abhängigkeit zurückgeworfen, wie wir ihn als Kinder erlebt haben, der uns für jegliche Manipulation anfällig macht, sei es durch übermächtige Einzelpersonen in der Familie, sei es durch den Staat oder die Wirtschaftsmächte in der öffentlichen Sphäre. In beiden Fällen bleibt uns Individualität ebenso versagt wie Gemeinschaftserleben; denn die eine wie das andere geht mit der Zerstörung des gemeinschaftlichen Mutterbodens verloren, auf den eine echte Individualität angewiesen ist. Erst die Interdependenz innerhalb einer institutionell reichhaltigen, abgerundeten Gemeinschaft läßt ein Individuum Realität werden, dessen Rationalität, Solidarität, Gerechtigkeitssinn und somit wahre Freiheit es zu einem schöpferischen, mitdenkenden und mitsorgenden Bürger machen.

Es erscheint paradox und ist doch wahr: In einer rationalen und freien Gesellschaft äußert sich das Authentische im Gemeinschaftlichen und nicht im Individuellen. Oder institutionell gesprochen: Die unerschütterliche Grundlage für eine freie Gesellschaft, d.h. für das Individuelle wie für das Gesellschaftliche, bildet die Kommune. Die große Bedeutung der Kommunalpolitik liegt vor allem in ihrem Charakter als Diskursfeld, auf dem die Menschen einander intellektuell und emotional gegenübertreten können, ja einander überhaupt erst im Dialog, in der Körpersprache, im persönlichen Kontakt von Angesicht zu Angesicht erleben können – und dabei zu gemeinsam getragenen Entscheidungen gelangen. Dieses Gemeinschaftserlebnis, der Umgang miteinander und das

gemeinschaftliche Handeln auf den vielen Ebenen des Lebens, ist überhaupt das Wesentliche: Nur hieraus erwächst – über das rein „Nachbarschaftliche" hinaus – jene Solidarität, auf die wahrhaft organische Beziehungen der Menschen angewiesen sind. Im Referendum, d.h. in der räumlichen Isolation der Wahlkabine, oder gar in der elektronischen Isolation vor dem heimischen Terminal, von dem die Fans der verkabelten Gesellschaft schwärmen, wird die Demokratie zu einer Privatangelegenheit pervertiert. Eine Volksabstimmung ist um nichts besser als eine beliebige Meinungsumfrage nach dem „bevorzugten" Waschmittel – gleicht sie doch einer totalen Quantifizierung von Bürgerwesen, Politik, Individualität, von jeglicher Ideenbildung aus einem Prozeß gegenseitiger Information heraus. Im „Stimmenanteil" drücken sich nicht unsere Empfindungen und Wertvorstellungen aus, sondern nur ein vordefinierter Bruchteil davon. Indem auf diese rein technische Weise Weltanschauungen zu bloßen Präferenzen, Ideale zu bloßen Geschmacksrichtungen, ganzheitliche Einsichten zu Quantifikationen verkommen, erstarren menschliche Wünsche und Überzeugungen in nackten Zahlen.

Schließlich wird auch dem „autonomen Individuum" ohne den Kontext der Gemeinschaft, ihrer Beistandssysteme und ihres organischen Umgangs der Menschen jener formende Einfluß (paideia) auf den Charakter vorenthalten, den die Athener als das wichtigste Element politischer Erziehung ansahen. In einem wahren, politisch definierten Bürgerwesen finden sich die fortwährende Weiterentwicklung der Persönlichkeit, die Aneignung von Wissen sowie ein stetig gesteigertes Verantwortungsgefühl und Engagement für das Ganze, welche allein dem Leben in einer Gemeinschaft und als Glieder eines Gemeinwesens Sinn und Substanz verleihen. Derart unverzichtbare persönliche und politische Qualitäten erwirbt man in der geschlossenen Welt der Schule so wenig wie hinter dem Vorhang der Wahlkabine. Dazu bedarf es der Gegenwart einer empfänglichen, dialogbereiten Öffentlichkeit in der Person rede- und denkfähiger Menschen. Schon die sprachliche Herkunft des Wortes „Patriotismus" macht deutlich, daß der Nationalstaat in seinen Bürgerinnen und Bürgern nur Kinder sieht, gehorsame Geschöpfe eines strengen paterfamilias, genannt „Nation", die ihre Überzeugungen von dort gewinnen und ihre Verehrung dahin richten. Wer immer sich als „Sohn" oder „Tochter" eines „Vaterlandes" versteht, verhält sich zum Staat wie ein Kind, das noch nicht zu denken gelernt hat.

Ganz anders die Loyalität: Sie impliziert das Engagement für eine Menschengemeinschaft, das sich von Wissen, Übung, Erfahrung und Fürsorge leiten läßt, also aus einer politischen Bildung erwächst, die politischem Mithandeln statt passivem Gehorsam gegenüber irgendeiner Lehreinrichtung zu verdanken ist. Für die Griechen war die philia, die ich lieber mit „Solidarität" statt wie

üblich mit „Freundschaft" übersetze, das Endziel des mit der paideia verfolgten Prozesses der Persönlichkeitsformung. Außerhalb von Kommunen, die verständlich und im menschlichen Maß gestaltet sind und von deren Institutionen sich die Menschen nicht ausgeschlossen fühlen, bleibt diese lebenswichtige Funktion der – im Bürger verkörperten – Politik unerreichbar. Schlimmer noch ist, daß in der modernen Auffassung von „Politik" und „Gemeinsinn" diese Funktion nicht einmal mehr begrifflich vorkommt. Das „politische Interesse" messen wir über den „Anteil" der „Wähler", die sich überhaupt noch „am politischen Prozeß beteiligen": lauter Worthülsen, die ihrer eigentlichen Bedeutung und ihres ethischen Inhalts restlos entleert sind. So wie die klassenorientierte Politik vergangener Jahrhunderte letztlich eine Politik des Bürgers war, so ist die individualisierte Politik unserer Zeit letztlich eine kommunalistische Politik. Und in beiden Fällen verstehe ich unter „Politik" nicht nur die direkte Mitwirkung der Bürger bei der Regierung ihrer polis bzw. Gemeinschaft, sondern den gesamten Erziehungsprozeß, in dem Persönlichkeiten geformt werden, die zu einer derartigen Selbstregierung überhaupt erst fähig sind.

KRITISCHE FRAGEN

Bei dem Versuch, ein neues kommunales Programm aufzustellen, sehen wir uns mit vielen Fragen konfrontiert, aber doch auch vor vielen möglichen Wegen zu einer neuen und kreativen Politik, die sich an die traditionelle Vorstellung von partizipatorischer, charakterbildender und gemeinschaftsorientierter Bürgertugend anlehnt.

Wie können wir aber überhaupt an eine auf ein örtlich begrenztes Gemeinschaftsleben gegründete Gesellschaft glauben? Ist das nicht eine naive Vision angesichts der wachsenden Macht der Nationalstaaten und Wirtschaftskonzerne und der zunehmenden Zentralisierung in Verwaltung, Bürokratie, Eigentum, Produktion und Kapitalbewegungen? Ist nicht diese kommunalistische, dezentralistische und partizipatorische Vision der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung unvereinbar mit dem alles überrollenden Trend zur allgemeinen Vermassung? Erinnert nicht das Bild klar abgegrenzter und menschlich bemessener Gemeinschaften an atavistische, rückwärtsgewandte und bornierte Träume von einer vormodernen Welt, ja von der bei den Nazis in Deutschland hochgehaltenen Volksgemeinschaft? [im Original deutsch, A.d.Ü.] Wollen wir etwa hinter die technischen Fortschritte zurückfallen, die uns die letzten 200 Jahre seit der ersten industriellen Revolution beschert haben? Kann man eine „moder-

ne Gesellschaft" überhaupt noch lokal steuern, in einer Zeit, da sich eine gewaltige Konzentration der Macht augenscheinlich „ein für alle Mal" durchgesetzt hat?

So lauten die eher theoretischen Fragen, denen ich gleich noch eine Reihe höchst praktischer Fragen anfügen kann. Wie wollen die örtlichen Bürgerversammlungen ihre Politik koordinieren, wenn es um so simple Dinge wie Schienenverkehr, Straßenbau und -unterhaltung oder die Versorgung mit Waren aus bestimmten, womöglich entlegenen Regionen geht? Wie schaffen wir es, eine an der „Geschäftsmoral" (und ihrem plebejischen Gegenstück, der „Arbeitsmoral") orientierte Wirtschaftsordnung in Richtung auf eine Ethik umzusteuern, die Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung mit nützlichem Handeln gleichsetzt? Wie verändern wir die Grundsätze unseres Regierungssystems, also unsere Verfassungen und Stadtrechte, daß sich in ihnen das Prinzip der Selbstregierung auf der Grundlage kommunaler Autonomie widerspiegelt? Wie läßt sich eine profitorientierte und technologisch hoch zentralisierte Marktwirtschaft zu einer am Menschen orientierten, auf einer dezentralen Technik aufbauenden ethischen Wirtschaftsordnung umbauen? Und wie bringen wir schließlich all diese Visionen in Einklang mit einer ökologischen Gesellschaft, die in eine harmonische, ja partizipatorische Beziehung zur Natur einzutreten sucht und in der es kulturelle Vielfalt, ber keine Herrschaft qua Rang, Klasse oder Geschlecht mehr gibt?

Ich muß hier deutlich machen, daß das vorliegende Werk kein soziales Kochbuch sein kann, das jedem Geschmack entgegenkommt. Hätte ich es so geschrieben – und es gibt schon zu viele Bücher, die genau diesen Anspruch erheben –, so wäre dies ein direkter Verstoß gegen den Geist gerade des libertären kommunalen Projekts gewesen, das hier propagiert werden soll. In letzter Konsequenz sind diese Zeilen der Versuch, unsere Gegenwart wie auch unsere Vergangenheit, die uns immer begleiten wird, im Licht der Sozialökologie zu interpretieren, wobei ich mich von umfangreichen Überlegungen zu den Umrissen einer der Befreiung und der Ökologie verpflichteten Zukunftsgesellschaft habe leiten lassen. Würde ich aber im einzelnen beschreiben, wie die Institutionen und das Wirtschaftssystem dieser künftigen Gesellschaft aussehen sollten oder gar „müssen", dann wäre dies nur scheinbar eine ökologische Interpretation der Zukunft. In Wirklichkeit würde damit einer der obersten Grundsätze der Sozialökologie verletzt: die Einheit in der Vielfalt. Von der ersten bis zur letzten Zeile ist dieses Buch von der ökologischen Glaubensgewißheit durchzogen, daß eine jede menschliche Gemeinschaft, ja jedes Individuum und erst recht jede Ökogemeinschaft in der Natur kostbar und einmalig ist. Mit detaillierten Rezepten zur Lösung aller Probleme, vor die sich irgendeine dezentrale Gruppe von

Menschen jemals gestellt sehen könnte – und die sie, einmalig wie sie ist, auch selbst kreativ angehen sollte –, würde ich mich in einen grundlegenden Widerspruch zu allen ökologischen Prinzipien setzen, die diesem Buch zugrunde liegen. Ich würde damit genau das vertreten, was die Sozialökologie so leidenschaftlich bestreitet – daß nämlich unsere sämtlichen gesellschaftlichen Probleme so allgegenwärtig sind, oder mit einem Lieblingsausdruck unserer Umweltschützer: so „global", daß es keinen Zweck hat, „lokal zu handeln". Nimmt man den „Lokalismus" ernst, dann erfordert er den Sinn für das Besondere und Einmalige jedes Ortes oder topos, aus welchem Ehrfurcht vor dem Land erwächst, in dem wir leben und das uns zu einem erheblichen Teil von der Natur selbst geschenkt wurde (eben jene „Loyalität", die ich schon weiter oben als Gegenbild zum „Patriotismus" aufgerichtet habe).

Vor diesem Hintergrund lassen sich auf die Fragen, die ich hier formuliert habe – besonders auf die eher polemisch klingenden –, doch einige allgemeine Antworten geben. Dabei muß ich allerdings ein ausreichendes Verständnis der Hauptpunkte dieses Buches voraussetzen. Das bedeutet: Erstens muß nicht nur zwischen Politik und Staatsraison, sondern auch zwischen politischer Entscheidungsfindung und -umsetzung sauber unterschieden werden. Zweitens ist nicht nur „rauher Individualismus" etwas anderes als authentische Individualität, sondern das isolierte Individuum auch wesensverschieden von dem „erfüllten Individuum innerhalb einer erfüllten Gemeinschaft". Und drittens definiert sich Unabhängigkeit nicht einfach als Gegensatz zu Abhängigkeit, sondern authentische Unabhängigkeit ist überhaupt von wechselseitiger Abhängigkeit nicht zu trennen.

Ich kann diese Hinweise gar nicht oft genug wiederholen. Diejenigen, die immer von dem vormodernen, ja antimodernen „Atavismus" sprechen, den dezentrale Gemeinschaften angeblich darstellen, verweigern sich bewußt und fast böswillig der Einsicht, daß eine organische Gemeinschaft nicht notwendigerweise einem „Organismus" gleicht, dessen einzelne Bestandteile dem kollektiven Ganzen bedingungslos unterzuordnen seien. Es beweist ein ziemlich gestörtes Verständnis des Individualismus – den man nämlich mit Egoismus verwechselt –, wenn Linke aller Flügel derartige bourgeoise Vorurteile übernehmen. Unsere Marktgesellschaft, die an ihrer Fixierung auf Dinge, genannt „Waren", und an ihrer krassen Monetarisierung aller Lebensbereiche krankt, hat nämlich zu keiner Zeit eine authentische Individualität hervorgebracht – man verstiege sich denn dazu, die beutegierigen Raubritter in Industrie und Handel für authentische Persönlichkeiten auszugeben. Natürlich liegt in jedem Versuch, eine ökologische Gesellschaft aus freien, autonomen und organischen Gemeinschaften aufzubauen (organisch nicht nur in ihrer Rücksichtnahme auf den

Boden und die Tier- und Pflanzenwelt, sondern auch in ihrer Betonung der menschlichen Solidarität und des sozialen Beistands), die Gefahr, einer „Volksgemeinschaft" im bornierten, ja faschistischen Sinne den Weg zu ebnen. Aber es eröffnet sich eben auch die Chance, ein fruchtbares Feld zu erschließen, das vollwertige Individuen mit schöpferischer Persönlichkeit hervorbringen kann. Es ist eigentlich eine Ironie der Geschichte, daß die Nazis, trotz aller tönenden Propaganda von der großartigen deutschen Volksgemeinschaft, den utopischen Gehalt dieser verbreiteten Sehnsucht nach einem Heimat- und Gemeinschaftsgefühl opportunistisch einem „Führerprinzip" opferten, kraft dessen eine bedingungslose Unterordnung alles Lokalen unter die Zentrale, allen Gemeinschaftsgeistes unter den Nationalismus und schließlich aller konservativen Technikskepsis unter den industriellen Fortschritt erfolgte, wie sich vor allem in der Waffentechnik und in den Methoden der politischen Überwachung zeigte. Das akademische Wortgeklingel, mit dem die brutale Realität des Nazismus durch Mythen überdeckt wird, die dieselben Nazis ungeniert über Bord warfen, ist geradezu ein Schulbeispiel für den Abgrund, der zwischen der universitären Gelehrtenwelt und der Wirklichkeit draußen klafft.

Wenn die Menschheit versucht, Gemeinschaft mit Individualität zusammenzubringen, so ist das weder „rückwärtsgewandt" noch „vorwärtsstrebend". Die Suche nach einer Vereinigung dieser Gegensätze hat zu allen Zeiten – und vor allem jetzt, da sie beide in höchster Gefahr schweben – die Menschen beschäftigt. Sie hat sich in der Religion wie in radikal weltlichen Bewegungen ausgedrückt, in utopischen Lebensentwürfen wie in alltäglichen Nachbarschaftsbegegnungen, in verschlossenen ethnischen Gruppen wie in kosmopolitischen Großstädten. Die Menschen trugen ein Gespür und eine Verantwortung für die Wahrheit in sich, und dies allein hat verhindert, daß die Synthese von Gemeinschaft und Individualität in bornierten Gruppengeist oder aber in die Zersplitterung atomarer Monaden umkippte.

So werden also nicht griffige Formeln, sondern allein das Bewußtsein der Menschen darüber entscheiden, ob die Menschheit zu einem hochentwickelten Sinn für das Kollektive gelangen kann, ohne dabei den gleichermaßen hochentwickelten Sinn für das Individuelle aufs Spiel zu setzen. Schöpferische Politik und schöpferisches Bürgertum bedingen einander; eines ist ohne das andere nicht zu haben. Es bedarf eines wachen Geistes – man mag ihn „Klassenbewußtsein" nennen oder „gesellschaftliches Bewußtsein" –, um sicherzustellen, daß das Leben der Gesellschaft wie des einzelnen nicht vom schmalen Pfad der Wahrheit abirrt. In der Neigung der Linken, das existentiell notwendige Bewußtsein zugunsten abstrakter Begriffe wie „Klasse" oder „Gesellschaft"

zurücktreten zu lassen, liegt der eigentliche „Verrat der Intellektuellen", den schon andere beklagt haben. Wer nur darauf wartet, daß irgendeine Wunderformel, ja selbst ein Menü aus demokratischen Institutionen, ganz allein unser Abgleiten in den Totalitarismus aufhalten kann, sitzt einem Mythos auf. Unser Schutzwall gegen die Extreme eines autoritären „Rückschritts" oder eines ebenso autoritären „Fortschritts" wird durch nichts anderes als durch unseren wachen Geist gebildet: informiert, wissend und auf menschliche Solidarität gestützt. In unserem Zeitalter, das sich im Labyrinth seiner Probleme und Möglichkeiten lieber an formalen denn an inhaltlichen Kriterien orientiert, ist die „dunkle Vergangenheit" zum Gegenstück der „dunklen Zukunft" geworden.

Es erscheint paradox und vielleicht dialektisch ärgerlich, aber der Konflikt, oder das Spannungsverhältnis, zwischen der lokalen Vision und der nationalistischen Realität ist die wichtigste Grundlage für eine Politik, die uns aus der – eher metaphorisch mit „Verstädterung" umschriebenen – Krise der Gegenwart herausführen kann. Die zunehmende und immer stärker zentralisierte Macht des Staates und der ihn stützenden Großkonzerne muß nicht Vorbote des Untergangs der Kommune sein. Vielleicht kündigt sie eher eine sich verschärfende gesellschaftliche Krise an, in der die Kommunalpolitik neue Lebenskraft gewinnen und sich die politischen Formen überhaupt wandeln könnten. Man muß kein Visionär sein (beinahe ein Vorwurf heutzutage), um zu erkennen, daß die täglich erfahrene Machtlosigkeit der Menschen all ihre natürlichen Antriebe beleidigt. Gefangen in ihrer Innenwelt, abgeschnitten von der Gesellschaft und vom Ganzen, entwickeln offensichtlich viele von ihnen in wachsendem Maße klassenübergreifende Bedürfnisse. Sie müssen die freie Luft eines für die Allgemeinheit sinnvollen Lebens atmen, von einem kreativeren Eigenleben gar nicht zu reden. So wie sich über die vier Jahrhunderte, die dem Aufstieg des Industriekapitalismus vorausgingen, in der abendländischen Gesellschaft gewaltige Spannungen aufbauten, so sind wir heute Zeugen der tiefsitzenden Spannungen einer neuen Übergangsepoche.

Die Rückbesinnung auf das Lokale, auf den eigenen Ort liegt in der Luft wie seit langem nicht mehr – vielleicht gerade weil der staatliche und wirtschaftliche Zentralismus so übermächtig erscheint wie nie zuvor. Staat und Konzerne haben die westliche Welt, vor allem die USA, in einem so erstickenden Maße „gettoisiert", daß der allgemeine Unwille unkontrollierbar steigt, die von diesen Mächten aufgerichteten Dämme überflutet und sie vielleicht eines Tages zum Bersten bringen wird. Zahllose Interessengruppen und Bürgerinitiativen schießen empor und erheben die Forderung nach lokaler Einflußnahme und nach einem neuen, weiter gespannten Demokratieverständnis. Solche Forderungen, meist auf eine „Basis" bezogen, lassen auch örtliche Allianzen oder

„Wahlbündnisse" entstehen, oder aber Straßenkomitees für Mitspracherechte und gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeiten. Zum ersten Mal seit den dreißiger Jahren wurden in einigen nordamerikanischen Gemeinden „sozialistische" Bürgermeister gewählt. Selbst die ursprünglich auf Neuengland beschränkte Einwohnerversammlung wird auch in solchen Regionen der USA zu einem Begriff, die keinerlei Tradition mit den Staaten des Nordostens verbindet. In die Kommunalpolitik, die zuvor ausschließlich ein Revier der politischen Parteien gewesen war, haben Initiativen und Gruppen in einem Maße Einzug gehalten, das das gesamte Bild der kommunalen Entscheidungsfindung verändert hat.

Zwar sind diese Basisorganisationen häufig nur kurzlebig, sie werden auch gern vom Establishment vereinnahmt; das ändert aber nichts daran, daß es unter der Oberfläche der amerikanischen Gesellschaft um so heftiger gärt, je verbissener der Zentralstaat die elementarsten menschlichen Bedürfnisse nach Ausdruck und Einfluß für das Selbst unterdrückt, und daß sich somit das gesamte Politikgeflecht des Landes verändern könnte. Wie schon früher in Zeiten des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandels, so setzt auch heute der Konflikt zwischen Vision und Wirklichkeit große schöpferische Energien frei.

Vereinfacht ausgedrückt scheint sich im Verborgenen eine Art „Duale Machtstruktur" herauszubilden, vermittels derer die je örtliche Basis der Gesellschaft zunehmend die Autorität der nur scheinbar unverwundbaren Spitzen von Staat und Wirtschaft angreift. Denn gerade weil diese Spitzen sich jedem Einfluß durch die Basis verweigern, gerät die gesamte Architektur der Macht ins Wanken. Gerade weil die Kontrolle der Öffentlichkeit über ihr eigenes Politikfeld als meilenweit von der Realität entfernte Vision erscheint, erheben sich die Forderungen danach um so drängender – so wie jede starre Machtausübung die Gegenkräfte eher verstärkt als dämpft. Die Menschen gestalten ihre Institutionen beinahe intuitiv als Ausdruck des Gemeinwohls; die Hartnäckigkeit, die sie dabei an den Tag legen, dürfte den lokal orientierten politischen Bewegungen eine unwiderstehliche Kraft verleihen. Selbst die Kurzlebigkeit vieler dieser Basiseinrichtungen und -gruppen spricht weniger für ihre Vergeblichkeit als für ihre Beharrlichkeit. Ich spreche hier ja nicht von den explosiven Ereignissen während der Aufstände der sechziger Jahre, etwa bei den Schwarzen in den Ghettos oder auf den Anti-Vietnam-Demonstrationen. Basispolitik, insbesondere hautnahe Kommunalpolitik, entwickelt sich in den USA zu einem integralen Element des politischen Lebens überhaupt, auch wenn sie noch keine gemeinsame Stimme und Zielrichtung aufweist. Jedenfalls hat sie sich, wenn auch auf Umwegen, in die reale politische Landschaft vorgearbeitet und wird nicht wieder daraus verschwinden.

lichen Genuß umsetzte, sondern zur Verschönerung der polis selbst (und damit den Verbrauch von Reichtum höher bewertete als seine Anhäufung), oder die Solidarität unter den Bürgern mittels einer Vielzahl von Festlichkeiten und dramatischen oder satirischen Theateraufführungen über Themenbereiche von öffentlichem Interesse ausbaute: Alle diese und viele andere Aspekte der politischen Kultur Athens schufen überhaupt erst die bürgerliche Loyalität und Verantwortungsbereitschaft, die allein den aktiv engagierten und von seiner Sendung überzeugten Bürger kennzeichnen.

Der Werdegang eines Bürgers muß also mehr sein als ein Erziehungsprozeß. Er muß eine schöpferische Kunst sein, deren Ästhetik das tief im Menschen angelegte Bedürfnis nach Ausdruck seines Selbst in einer sinnerfüllten Geistesgemeinschaft anspricht; eine an der einzelnen Person orientierte Kunst, die diese davon überzeugt, daß die Gemeinschaft gerade ihrer Redlichkeit, Loyalität und Rationalität das gemeinsame Schicksal anvertraut. Staatsmacht und Staatsraison halten im Innersten daran fest, daß die „Bürger" unfähig, infantil und gewöhnlich unzuverlässig seien, weshalb der Staat auch nur zu ihrer Disziplinierung geschaffen sei, nicht aber um ihnen Wege zum Ausdruck ihres Selbst zu öffnen. Sogar in der Theorie des Liberalismus, von der christlichen Theologie ganz zu schweigen, wird dem Staat das Existenzrecht zugestanden, damit er seine „von Natur" reizbaren Untertanen quasi mit der Peitsche unter Kontrolle halte und ihre angeborene „Unfähigkeit" dadurch kompensiere, daß er Berufspolitiker und bürokratische Institutionen mit den öffentlichen Pflichten betraut. Die Bevölkerung wird in das öffentliche Leben überhaupt nicht einbezogen; um ihren Unmut und die vielleicht sogar befürchtete „Anarchie" niederzuhalten, öffnet man ihr allenfalls ein Sicherheitsventil, indem sie in regelmäßigen Abständen für vorselektierte Kandidaten stimmen und im übrigen mit einem erträglichen Minimum an Ehrlichkeit ihre Steuern zahlen darf.

Genau den gegenteiligen Ansatz legt die kommunalistische Auffassung vom Bürger zugrunde. Hier wird jeder Bürger für kompetent gehalten, direkt in „Staatsangelegenheiten" mitzureden; er wird sogar dazu gedrängt. Alle ästhetischen und institutionellen Mittel werden eingesetzt, um eine möglichst umfassende Mitwirkung zu unterstützen, sieht man darin doch einen moralischen Bildungsprozeß, der die latente Kompetenz des Bürgers konkret werden läßt. Gesellschaft und Politik sind ganz bewußt so angelegt, daß sich eine allgemeine, auf Ausgleich bedachte Sensibilität entwickelt, lebhafter Streit jedoch, falls nötig, nicht ausgeschlossen ist. Der Dienst an der Allgemeinheit wird als eine zutiefst menschliche Eigenschaft verstanden, nicht nur als eine „Gabe" des Bürgers an die Gemeinschaft oder gar als beschwerliche Pflicht, der man eben nachkommen muß. Kooperation und Mitverantwortung sind Ausdruck der Für-

sorge, des Mitleids und des Gemeinschaftsgeistes und nicht etwa verordnete Normen, zu denen man die erwarteten Lippenbekenntnisse ablegt, aber sonst sich drückt, wo man kann. Um es noch einmal unmißverständlich klar zu machen: Die Kommunalpolitik gleicht einer Bühne, auf der das Leben in seiner höchsten, sinnerfülltesten – nämlich alle tangierenden – Ausprägung sich abspielt: Ein großes politisches Drama, das auch der mitwirkenden Bürgerschaft Größe und Adel verleiht. Welch ein Kontrast zu unseren modernen Großstädten, diesen Stapeln von Kleinstwohnungen, in denen Männer und Frauen geistig dahinwelken und ihre Persönlichkeit an die Trivialität von Unterhaltung, Konsum und Geschwätz verlieren.

Die letzte – und wahrscheinlich problematischste – meiner Empfehlungen betrifft das Gebiet der Wirtschaft. Der ökonomische Disput dreht sich heutzutage ja meist darum, „wem was gehört", „wer mehr besitzt as wer", vor allem aber darum, wie die ungleiche Verteilung des Wohlstands mit dem bürgerlichen Gemeinsinn in Einklang gebracht werden kann. In fast allen Gemeinden haben sich irgendwann einmal tiefe Risse aufgetan zwischen den Armen, den Reichen und denen, die dazwischen ihr Auskommen hatten. Mehr als einmal blieb in solchen Konflikten über materiellen Statusunterschieden die kommunale Freiheit selbst auf der Strecke, wie etwa die blutige Geschichte der italienischen Städte im Mittelalter und in der Renaissance bezeugt.

Die Zeit hat diese Fragen nicht gelöst; sie stellen sich vielmehr so drängend wie eh und je. Neu an der heutigen Situation ist aber – und das hat die amerikanische und europäische Linke nicht verstanden – das Aufkommen völlig neuer klassenübergreifender Probleme auf solchen Feldern wie Umwelt, Wachstum, Verkehr, Kulturverfall, überhaupt die Lebensqualität in den Städten. Und diese Probleme resultieren nicht aus der normalen Stadtwerdung, sondern aus der Verstädterung. Natürlich werden die herkömmlichen Klassenkonflikte auch durch andere klassenübergreifende Probleme überdeckt: den drohenden Atomkrieg, die sich immer autoritärer gebärdende Staatsmacht, die Gefahr eines globalen ökologischen Zusammenbruchs. Niemals hat es in den USA so viele und so vielgestaltige Gruppierungen von Bürgern gegeben, in denen sich Menschen jeder Klasse und Herkunft miteinander zum Kampf gegen Gefahren verschworen haben, die zwar örtlich auftreten, aber das Wohl aller betreffen.

Ich nenne nur die Standortentscheidungen über Kernreaktoren und Atom- oder Giftmülldeponien oder die Angst vor den Folgen des sauren Regens. Ungezählte nordamerikanische Kommunen plagen sich damit herum, und man möchte kaum glauben, wie unterschiedlich die Menschen sind, die diese Bewegungen tragen und deren gemeinsames Anliegen jede rituelle „Klassenanalyse" ihrer Motive absolut irrelevant erscheinen läßt. Ein anderes, nicht weniger typi-

sches Beispiel für die erfolgreiche Überschreitung traditioneller ökonomischer, ethnischer und Klassenschranken hat der Feminismus geliefert, denn diese Bewegung sieht in der sexistischen Unterdrückung die Würde und Selbstachtung aller Frauen tangiert, gleich ob sie reich oder arm sind. Oder betrachten wir die Dörfer, die von Städten verschlungen werden; die Städte, die sich in Städtegürteln auflösen; die Städtegürtel, die sich in standard metropolitan statistical areas verwandeln. Auch hier erhebt sich militanter Widerstand, verbunden mit der Forderung nach kommunaler Integrität und Selbstverwaltung, und auch dieser Konflikt überschreitet alle Wirtschafts- oder Klasseninteressen. Mögen derartige klassenübergreifende Bewegungen in früheren Zeiten gegenüber den erbitterten Auseinandersetzungen innerhalb der Städte keine Rolle gespielt haben – inzwischen ist schon die Literatur darüber derartig angeschwollen, daß allein eine Liste der Quellen ein ganzes Buch füllen würde.

Mit diesem knappen Rundblick über die aufkommende gesamtgesellschaftliche Sichtweise, die die alten Partialinteressen überlagert, wollte ich demonstrieren, daß die neue Politik bereits im Entstehen begriffen ist und daß dies sich nicht nur auf der Ebene der Kommunalpolitik auswirkt, sondern auch die ökonomische Landschaft umgestaltet. Die uralten Diskussionen über „Privateigentum oder Verstaatlichung oder Vergesellschaftung“ zeigen zunehmend Verschleißerscheinungen. Das soll nicht heißen, daß die unterschiedlichen Eigentumsformen und die gegebenenfalls amit verbundene Ausbeutung von der Bildfläche verschwunden seien. Nur werden sie mehr und mehr durch neue Fakten und Prioritäten überschattet. So wie das „Privateigentum“ bislang verstanden wurde, nämlich als dauerhafte Existenzgrundlage des sich wirtschaftlich selbst versorgenden und politisch selbst regierenden Individuums, schwindet es dahin. Schuld daran ist aber nicht etwa ein „schleichender Sozialismus“, der den „freien Unternehmer“ unterwirft; vielmehr unterwirft der „schleichende Wirtschaftsgigantismus“ jedermann, und dies ausgerechnet im Namen des „freien Unternehmertums“. In den USA, in Europa, ja selbst in einigen Ländern der Dritten Welt wird das Wirtschaftsleben entweder vom Staat oder von den Großkonzernen bestimmt, in beiden Fällen also bürokratisiert. Die Idealvorstellung der Griechen vom politisch souveränen Bürger, der keinen materiellen Zwängen oder persönlichen Abhängigkeiten unterworfen ist und daher über öffentliche Angelegenheiten rationale Entscheidungen fällen kann, ruft nur noch ein zynisches Grinsen hervor. In beiden Weltblöcken ist die Demokratie durch eine oligarchische Wirtschaftsordnung bedroht, und dies gilt nicht nur gesamtstaatlich, sondern ebenso auf der kommunalen Ebene, in deren Intimität die Demokratie bislang noch einen gewissen Freiraum genießen durfte.

Wir machen hier einen großen Schritt vorwärts in Richtung auf eine kommunal orientierte Wirtschaftsordnung, einen neuartigen Ansatz, der den mystischen Heiligenschein zerreißt, mit dem sich sowohl Konzern- und Staatseigentum als auch ein elitärer Arbeitsbegriff und die sogenannte „Demokratie am Arbeitsplatz“ umgeben haben. Ich stelle die Kommunalisierung des Eigentums seiner Usurpation durch den Staat oder die Konzerne gegenüber. Und in Bezug auf die Arbeitswelt meine ich mehr als nur eine „Wirtschaftsdemokratie“ oder „Mitbestimmung in der Wirtschaft“. Ich plädiere vielmehr dafür, daß an deren Stelle eine durch die Allgemeinheit ausgeübte Demokratie tritt. Man muß nämlich erkennen, daß sich eine „Wirtschaftsdemokratie“ am Arbeitsplatz und eine Konzern- oder Staatswirtschaft gar nicht mehr gegenseitig ausschließen. Das Gegenteil trifft zu: Die geschickte Einführung einer „Arbeitermitbestimmung“ bis hin zur direkten Übernahme des Produktionsprozesses durch die Arbeiter ist mittlerweile nur noch ein Rationalisierungsinstrument, nicht anders als Zeitstudien oder Fließbandfertigung, durch das die Ausgebeuteten zu Komplizen ihrer eigenen systematischen Ausbeutung werden.

In Wirklichkeit möchten viele Arbeiter viel lieber ihre Fabrik verlassen und sich kreativeren Tätigkeiten zuwenden, anstatt bei ihrem eigenen Elend „mitzubestimmen“. Im Kern war mit der „Wirtschaftsdemokratie“ eigentlich der freie, „demokratische“ Zugang zu den Dingen des täglichen Bedarfs gemeint, eine Garantie gegen materielle Not, nicht aber die bloße Einbeziehung der Arbeiter in die Gestaltung anstrengender Tätigkeiten, die sie besser den Maschinen überlassen sollten. Es ist nichts als ein unverschämter Trick der Bourgeoisie, leider unter unbewußter Beteiligung vieler Linker, wenn man „Wirtschaftsdemokratie“ in „Belegschaftsaktien“ uminterpretiert oder wenn unter der „Demokratie am Arbeitsplatz“ nichts weiter verstanden wird als eine „Mitwirkung“ der Arbeiter in der Betriebsleitung, wo es doch eigentlich um die Freiheit von der Tyrannei der Fabrik, der Rationalisierung und des „Produktionsplans“ gehen sollte.

Eine auf libertären Grundsätzen aufbauende kommunale Politik ist all diesen Ansätzen weit überlegen, denn sie fordert die Kommunalisierung der Wirtschaft – und das bedeutet, daß die Gemeinschaft im Rahmen der politischen Selbstbestimmung auch über die Wirtschaft zu bestimmen hat. Wenn die Syndikalisten die „Kollektivierung“ der Industrie und die „Arbeiterkontrolle“ über die einzelne Betriebe fordern, dann legen sie dabei vertragliche Beziehungen zwischen allen „kollektivierten“ Unternehmen zugrunde; das heißt, sie reprivatisieren die Wirtschaft und ermöglichen das herkömmliche Privateigentum, ob nun im Kollektivbesitz oder nicht. Der libertäre Kommunalismus politisiert hingegen die Wirtschaft und läßt sie in der öffentlichen Sphäre aufgehen. Es wird verhindert,

daß eine Fabrik oder ein Stück Land sich absondert oder gar ein Konkurrenzelement in eine sich doch als kommunal verstehende Gemeinschaft einführt. Ebensowenig kann es eintreten, daß Arbeiter, Bauern, Ingenieure, Ärzte usw. ihre berufliche Identität in Form von Partikularinteressen gegen die Gemeinschaft der versammelten Mitbürger verewigen. Das „Eigentum" ist in die Kommune integriert; es bildet einen materiellen Baustein des freiheitlichen institutionellen Gesamtgebildes, also ein Teil dessen, was als Ganzes von einer Versammlung von Bürgern verantwortet wird und nicht von „Arbeitern", „Bauern", „Freiberuflern" oder sonstigen Interessengruppen.

Die – nicht weniger wichtige – Auflösung des berühmten und in der Sozialgeschichte so bedeutsamen „Widerspruchs" oder „Antagonismus" zwischen Stadt und Land erfolgt über den „Stadtkreis" (township) nach traditionellem neuenglischem Recht; d. h. eine Stadtgemeinde ist nur der Kern ihres bäuerlich-dörflichen Umlandes, nicht aber ein diesem feindlich gesonnenes, auf Herrschaft angelegtes Stadtgebilde. Ein Stadtkreis ist also eine Miniregion innerhalb einer größeren Region oder Landschaft.

Nach allem ist eine kommunalisierte Wirtschaft, so verstanden, nicht nur etwas anderes als eine „Konzernwirtschaft", sondern muß auch von den scheinbar „radikalen" Lösungen „Verstaatlichung" und „Kollektivierung" unterschieden werden. Verstaatlichung führt immer zu einer bürokratisierten, kopflastigen Kommandowirtschaft, während Kollektivierung ihrerseits zum Wiedererstehen privater Elemente in kollektiver Verkleidung führen kann, nämlich zu einer Verfestigung von Klassen- oder Kasteninteressen. Die Kommunalisierung hingegen gliedert die Wirtschaft als Ganzes in die öffentliche Sphäre ein, wo sie ihre Vorgaben von der Gemeinschaft aller erhält, insbesondere aus dem direkten Kontakt der Bürger, die über ihre jeweiligen beruflichen Sonderinteressen hinaus dem Gemeinwohl dienen. Die Wirtschaft ist nicht länger eine Ökonomie im herkömmlichen Sinn, die aus kapitalistischen Unternehmen, seien sie auch unter „Arbeiterkontrolle", konstituiert ist. Sie wird vielmehr zu einer wirklich Politischen Ökonomie (um einmal einen traditionellen Begriff ganz untraditionell zu verwenden): zu einer Ökonomie der polis oder Kommune. Die Kommune, oder eigentlich die Gesamtheit ihrer versammelten Bürgerinnen und Bürger, verschmilzt die Ökonomie mit den anderen Öffentlichen Angelegenheiten und nimmt ihr so ihre separate Identität, die sich sonst in der privaten Nutzenverfolgung durch selbstsüchtige Unternehmen äußern würde.

Wie aber läßt sich erreichen, daß die Kommune, gestärkt durch ihren eigenen Wirtschaftsmechanismus, sich nicht in einen nur auf sich selbst hin orientierten Stadtstaat nach mittelalterlichem Muster verwandelt? Einmal mehr muß ich

meine Leser darauf hinweisen, daß sie auch auf dieses Problem keine garantiert funktionierenden Lösungsvorschläge erwarten dürfen, jedenfalls nicht in der Art von Institutionen zur Förderung von Ethik und Bewußtsein der Menschheit, die in schöner Unschuld über den Dingen schweben und nur ihr Eigenleben entwickeln. Wenn es uns jedoch um Gegenströmungen statt um „Garantien" geht, gibt es schon eine Antwort. Die Entwicklung der spätmittelalterlichen Stadtstaaten wurde in erster Linie von ihrer internen gesellschaftlichen Schichtung bestimmt, wie sie teils aufgrund von Vermögensunterschieden, teils durch den familien- oder berufsbedingten Status gegeben war. Je mehr nun der Stadt das Bewußtsein ihres kollektiven Einsseins verlorenging und sie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten zu differenzieren begann, differenzierte sich auch diese Öffentlichkeit selbst, so etwa in Städten wie Florenz in die „Blaufinger", d. h. die plebejischen Tuchfärber, und eine Schicht hochmütiger Handwerker, die Qualitätsgüter herstellten. Auch der Besitz spielte eine große Rolle in einer Privatwirtschaft, in der sich die Unterschiede zwischen arm und reich immer stärker herausbilden und in einer entsprechend komplizierten hierarchischen Stufung ausdrücken konnten.

Durch eine Kommunalisierung der Wirtschaft werden nicht nur die Differenzen zwischen den einzelnen Berufsgruppen aufgehoben, auf die sich der Widerstand gegen eine öffentliche Wirtschaftslenkung gründen könnte; auch die materiellen Güter zum Lebensunterhalt werden einer gemeinschaftlichen Verfügung überantwortet. Die Maxime „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" wird in der öffentlichen Sphäre institutionell verankert – sie will ja nur besagen, daß alle Menschen unabhängig von der Leistung, die sie persönlich erbringen können, ein Recht auf Lebensunterhalt haben. Aus einem stets angefeindeten Glaubenssatz wird damit eine Praxis, eine politische Methode, ein Strukturelement, das es der Gemeinschaft ermöglicht, überhaupt als politische Einheit zu existieren.

Wirtschaftliche Autarkie ist für eine Kommune ohnehin nicht erreichbar, es sei denn, sie wolle sich völlig innerhalb ihres Kirchturmhorizonts einigeln. Gemeinschaften sind mindestens ebenso abhängig voneinander wie Individuen. Wirtschaftsbeziehungen führen häufig zu gegenseitiger kultureller Befruchtung, und ohne diese schrumpft eine Gemeinschaft gleichsam ein, bis sie sich in lauter Privatexistenzen auflöst. Schon allein das Teilen – das Teilen von Bedürfnissen, von Ressourcen usw. – führt zu mehr Kommunikation, verjüngt die Gesellschaft durch neue Ideen und öffnet ihr einen weiteren Horizont auf Erfahrungen mit dem Unbekannten. Neuerdings steht ja in der Umwelttheorie die „Selbstversorgung" im Vordergrund. Damit sollte aber ein überlegterer Umgang mit den jeweiligen materiellen Ressourcen gemeint sein; denn andernfalls läge

darin ein regressives Element. Ortsverbundenheit darf nicht als Kirchturmspolitik interpretiert werden, so wenig wie das dezentralistische Prinzip besagen will, Kleinheit allein sei schon eine Tugend. Small is beautiful gilt nicht bedingungslos. Natürlich ist das menschliche Maß der bei weitem beste Inbegriff einer wirklich ökologischen Gemeinschaft; es setzt jedoch die Fähigkeit der Menschen voraus, ihr politisches Umfeld zu erkennen und sich nicht hinter einem Wall einzugraben, der jede von außen kommende kulturelle Anregung abschirmt.

Auf der Grundlage dieser vier Leitlinien können wir die Vision einer neuen politischen Kultur entwerfen, mit einem wiederbelebten Bürgerwesen, bürgernahen öffentlichen Institutionen, einer neuartigen Wirtschaftsordnung sowie einem föderalistischen Netz als dualer Gegenmacht, um der wachsenden staatlichen und ökonomischen Zentralisierung Einhalt zu gebieten, ja diesen Trend möglichst umzukehren. Als weitere Vision steht uns der Startpunkt vor Augen, von dem aus wir die uns vertraute Stadt auch wirklich hinter uns lassen und an ihre Stelle neue Formen des Zusammenwohnens der Menschen in echten Ökogemeinschaften setzen können – menschliche Ökogemeinschaften, die nach einer neuen Harmonie unter den Menschen wie auch zwischen Mensch und Natur streben. Die Einschätzung „auch wirklich" ist mir wichtig. Wir haben es nämlich bei jedem Versuch, die Menschheit in das sie umgebende „Ökosystem" der Natur einzupassen, mit der massiven Zentralisierung der Macht in Staat und Wirtschaft zu tun. Diese Zentralisierung der Macht aber reproduziert sich unweigerlich auf allen gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Ebenen: zentralistische Strukturen allerorten. Die Zentralmacht ist nicht nur groß – sie denkt auch so. Sie könnte ohne dieses Sein und Denken gar nicht überleben, geschweige denn wachsen.

So auch es auch nicht überraschen, daß die in den siebziger Jahren in Mode gekommenen Umwelttechnologien – etwa die Energiegewinnung aus Sonne, Wind oder Methangas – erst weltweit von Regierungsstellen als Forschungsspielzeug aufgegriffen wurden und dann buchstäblich unter ihrem eigenen Gewicht zusammenbrachen. Die Regierungsentwürfe waren fast immer vom Geist des technischen Gigantismus geprägt; denken wir nur an die riesigen Gezeitendämme, die man in Frankreich errichtet hat, die endlosen Reihen der Sonnenspiegel an amerikanischen Universitäten, oder auch an die im Regierungsauftrag entwickelten überdimensionierten Windgeneratoren, von denen einige höchstwahrscheinlich nur ihre eigene Unbrauchbarkeit beweisen sollten und überhaupt die wenigsten ihrer unmittelbaren Umgebung einen Nutzen bringen konnten. Der organische Landbau schließlich erntete zwar das rituelle beifällige Kopfnicken sowie bescheidene staatliche Fördermittel, wurde aber

nichtsdestoweniger an den Rand gedrängt durch das Schwergewicht, das weiterhin auf die konventionelle Agrarindustrie und ihre Anbautechniken gelegt wurde.

Ernsthaft umgesetzt wurden derartige Umwelttechniken fast ausschließlich durch engagierte Einzelne, die allein, zusammen mit Nachbarn oder in örtlichen Gruppen ihre Häuser mit Solar- oder Windenergie ausgerüstet haben – nicht aber, weil irgendeine staatliche Stelle dafür Interesse gezeigt hätte. Wer dem Staat oder der Großindustrie etwas über Energie erzählen will, muß sich auf die Machbarkeit von Kernkraftwerken, riesigen umweltfeindlichen Staudämmen und großen, mit fossilen Brennstoffen betriebenen Kraftwerksblöcken konzentrieren. Der Nationalstaat hat immer den ganzen Kontinent im ideologischen Blick, nie die Situationen vor Ort – hierin der Ärzteschaft vergleichbar, deren Ideologie vor allem um die Krankheit statt um die Gesundheit kreist. Schon der Gedanke, eine Technik sensibel in die am Wohnort naturgegebene Ökogemeinschaft einzufügen, hat eine Chance nur in einer lokal orientierten politischen Gemeinschaft, in der die Menschen ihre unverwechselbare natürliche Umwelt ganz unmittelbar erfahren können.

Auch können nur auf der kommunalen Ebene die natürlichen Kreisläufe gebührende Beachtung finden – nämlich nicht als leere Rhetorik „umweltbewußter" Politiker, sondern rational in der routinemäßigen Entsorgung der täglichen Haushaltsabfälle und des übrigen Konsumschrotts, sei es in den organischen Gartenbau, sei es in die Recyclingtonnen. Die Nationalstaaten sind bloße Instrumente zur Herrschaft über andere Nationalstaaten und über die Natur. Überwinden läßt sich diese Herrschaftsfixierung, die aus der Hierarchisierung der Gesellschaft und vor allem aus der Herrschaft der Männer über die Frauen stammt, nur dadurch, daß wir zu lokal definierten Gemeinschaften und Techniken sowie zu einer politischen Kultur gelangen, die die Menschen in einen direkten persönlichen Kontakt mit den sie umgebenden Gemeinschaften und mit der Natur bringt. In solchen Gemeinschaften, so ist zu hoffen, wird die Technik nicht länger das altbekannte „Instrument zur Naturbeherrschung" sein. Vielmehr ist zu erwarten, daß Kommunen mit einer derartigen ökologischen Ausrichtung – im Einklang mit ihrer politischen Kultur partizipatorischer Beziehungen unter den Bürgern – sich als integrierter Teil der Natur verstehen und die Technik nur einsetzen, um die Fruchtbarkeit der Natur zu stärken, nicht aber, um sie auszubeuten oder zu beschädigen.

In der Welt von heute werden Beziehungen fast immer als Gegensätze aufgebaut, selten als Vereinigung. Die Seele steht gegen den Körper, der Geist gegen die Materie, der Einzelne gegen die Gemeinschaft, die Stadtregion gegen Kleinstädte, Stadt gegen Land – und die ganze Menschheit gegen eine „dornige",

„grausame“, „ungebärdige“ Natur, die erst durch Wissenschaft und Technik besiegt werden muß, auf daß die Gesellschaft befreit werde. Genau diesem Ziel geben Nationalstaat und Konzerne vor zu dienen, wenn sie ständig an großtechnischen Projekten arbeiten. Dabei setzen sie die grundsätzliche Trennung der Menschheit von der Natur nicht nur voraus, sondern vertiefen sie noch und begründen damit die zunehmende Rationalisierung und Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft. Die Verstädterung ist der physische Ausdruck für diese Spaltungstendenz, und dies in dem so fundamental wichtigen Lebensbereich des Wohnens und Konsumierens, also dem Bereich der engsten Kontakte unter den Menschen außerhalb ihrer Arbeitsstätte. Sie nimmt den Menschen nicht nur die Macht über ihre eigenen Beziehungen und Tätigkeiten; sie höhlt diese aus, simplifiziert sie und läßt sie praktisch in einem solchen Maße versteinern, daß die Menschen und ihr Wohnumfeld jeden organischen Charakter verlieren und sich in synthetische Objekte verwandeln, jederzeit manipulierbar und schließlich aller Lebensspuren beraubt.

Schaffen wir neuartige, leistungsfähige und verständliche Institutionen; lassen wir unsere Beziehungen untereinander kreativ und solidarisch werden; stärken wir unsere Gemeinden und Städte, so daß sie sich gegen den Staat und die Konzerne behaupten können und am Ende sogar den Staat durch ein System politisch föderierter und wirtschaftlich lebensfähiger Kommunen ersetzen können; bauen wir eine neue, nichthierarchische, partizipatorische Beziehung zwischen Mensch und Natur auf, mit Hilfe von Einsichten und Techniken für partizipatorische Ergänzung anstelle atomistischer Anfeindung. Wenn wir iese Vorsätze als ein zusammenhängendes Ganzes ansehen, dann bilden sie mehr als nur einen umfangreichen Forderungskatalog, sondern dann drücken sie ein neues ethisches Gebot aus. Verkörpert wird dieses Menschheitsprojekt in dem Prinzip der buchstäblich unmittelbaren – nämlich nicht auf Fremdvermittlung angewiesenen – Gemeinschaft, die uns wahrhaft zu Menschen macht. In dieser Gemeinschaft begegnen wir einander, diese politische Sphäre erhebt sich nur um eine einzige Stufe über unsere private Welt – kurz, dies sind unsere Städte, Kommunen, Stadtviertel. Ob und wie wir als Glieder der politischen Öffentlichkeit existieren können, wird davon abhängen, wie wir das gewaltige Projekt einer Umorientierung dieser Sphäre auf neue institutionelle, ökonomische, technische und föderale Möglichkeiten angehen. Entweder wir werden als diskursive und rationale Individuen leben, oder wir werden im Schlund der noch andauernden Verstädterung verschwinden.

DAS LEBENDE BEISPIEL: VERMONT

Es ist immer sehr verführerisch – und wohl auch sehr menschlich –, sich von den Abstraktionen zu lösen und sie mit Erfahrungen aus der harten Realität zu konkretisieren. Ich habe Bedenken dagegen gehabt, meine allgemeinen Überlegungen durch spekulative Details einzuengen. Utopien haben die unangenehme Eigenschaft, sich erst in fest umrissene Entwürfe zu verwandeln und dann zu starren Dogmen zu degenerieren. Aber vielleicht wäre es gar nicht so schlecht, wenn ich mir die Freiheit nähme, einige meiner Konstruktionen im Lichte meiner eigenen Lebenserfahrungen zu illustrieren – Erfahrungen vor allem aus der mir am meisten vertrauten Stadt, nämlich Burlington im US-Bundesstaat Vermont, und aus der mir am besten bekannten „Bioregion“, eben diesem so erfrischend libertären Vermont. Die Grundsätze meiner Theorien nehmen in diesen beiden Lebensbereichen konkrete Formen an, die auch für die Probleme vieler Großstädter relevant sein können.

Bevor Vermont sich als erster Neuzugang der ursprünglichen Union aus 13 nordamerikanischen Kolonien anschloß, war es von 1777 bis 1791 eine freie Republik. Viele libertäre Traditionen aus jenen revolutionären Tagen haben bis heute überlebt, wodurch die Region eine gewisse Sonderstellung einnimmt. Dennoch existiert sie real so, wie sie ist, und diese Tatsache hat ein noch größeres Gewicht als so mancher Mythos, der die Menschen zu edleren Taten angespornt hat, als es die Realität je vermochte. Man denke nur an die jüdisch-christliche Überlieferung, die einerseits die Juden durch zweitausend Jahre der unglaublichsten Verfolgungen zusammengehalten hat und andererseits im gleichen Zeitraum Millionen ihrer christlichen Brüder in blutige Glaubenskämpfe getrieben hat. Das gleiche gilt für die Moslems und für viele Anhänger anderer Glaubensrichtungen. Einmal mehr möchte ich an dieser Stelle vor der Annahme warnen, die Menschen ließen sich vor allem von ihren „objektiven“ materiellen Interessen leiten. Ihr Verhalten wird vielmehr entscheidend von dem bestimmt, was sie von sich selbst glauben – auch wenn Marx und andere Gesellschaftswissenschaftler das Gegenteil verkündet haben.

Dies gilt in Vermont ebensogut wie in den Vereinigten Staaten oder andernorts. Hätte die Geschichte es anders gefügt und handelten die Menschen stets unmittelbar oder auch nur erwartbar nach ihren „objektiven“, d.h. materiellen Interessen, dann würden wir längst schon in der besten aller Welten leben – vielleicht aber auch in der schlechtesten, je nachdem, was man unter „objektiv“ versteht. Jedenfalls sieht sich Vermont noch heute als „Amerika, wie es einmal war“ – und nicht, wie es jetzt ist – und handelt auch nach diesem Selbstverständnis. Das zeigt sich vor allem darin, daß Vermont relativ wenig unter dem

Übermaß an Staatsraison zu leiden hat, dem die anderen Bundesstaaten unterworfen sind. Seine Legislative setzt sich aus normalen Bürgern zusammen, von denen niemand für einen derartigen Dienst an der Allgemeinheit eine finanzielle Vergütung erhält, von der er oder sie leben könnte (anders natürlich die Exekutive: der Gouverneur, ein bescheidener Verwaltungsapparat, die Polizei, außerdem die Justiz). Während in den anderen Bundesstaaten vierjährige Wahlperioden üblich sind, müssen die Wahlbeamten in Vermont alle zwei Jahre über ihre Amtsführung Rechenschaft ablegen. In kaum einer anderen Republik, sei es in Europa oder in Nordamerika, stehen die Staatsämter bis hinauf zum Gouverneur so uneingeschränkt jedem Bürger offen wie hier. Die Politik wird von Versammlungen, Anhörungen und Debatten geprägt und hat insofern einen geradezu intimen Charakter. Die Vermonter wollen es auch nicht anders haben; sie nehmen ganz selbstverständlich eine Vielzahl politischer Rechte in Anspruch, die man in fast allen anderen Institutionen auf vergleichbarem Niveau als gnädig gewährte Privilegien ansehen würde.

Vermont ist auch ein Land der Einwohnerversammlungen. Es sind übrigens sehr lebendige Versammlungen, womit den alljährlichen rituellen Klagen in der New York Times und im Wall Street Journal über den angeblichen Niedergang dieser hochgeschätzten demokratischen Institution ausdrücklich zu widersprechen ist. Ich habe im Verlauf von 15 Jahren viele derartige Versammlungen besucht und kann bezeugen, daß sie äußerst lebenskräftig sind. In dieser Zeit war sogar ein Wiedererstarken der Versammlungsdemokratie in Vermont zu beobachten. Ein Grund hierfür liegt darin, daß den Bürgern aufgegangen ist, wie wertvoll – angesichts des überall zunehmenden Zentralismus – die in dieser Institution verankerte Macht für sie ist; ein anderer ist, daß die Bürgerversammlungen auch internationale Probleme aufgegriffen haben, so etwa das Einfrieren der nuklearen Rüstung, wodurch diese einfachen Yankees [s.o.] sich in ihrem Streben nach „Basiskontrolle“ über Angelegenheiten von offensichtlich historischer Tragweite bestärkt fühlten. Gewiß ist eine solche Kontrolle nur eine moralische und läuft nicht in einem gewichtigen gesetzlichen Rahmen ab. Und doch liegt etwas typisch Amerikanisches darin, daß im Gefolge einer republikanischen Nationalverfassung, die wiederum von gegenläufigen revolutionär-demokratischen Traditionen durchwirkt ist, eine Geisteshaltung entstehen konnte, die einer ethisch motivierten Basisbewegung eine höhere Autorität zuerkennt als einem Parlamentsmandat. Man muß es der politischen Szene in den USA lassen: In dieser Hinsicht reagiert sie empfindlicher auf moralisch motivierte Bewegungen, als ihren Kritikern klar ist. Die Einwohnerversammlungen in Vermont, wie die anderer Neuengland-Staaten, zeitigen größere Auswirkungen auf die nationale Politik, als man gemeinhin glaubt, und zwar gerade weil sie durch

moralische Traditionen von der Art geadelt sind, denen die Vereinigten Staaten ihre nationale Identität verdanken. Ihre moralische Stimme wiegt so schwer – wie auch ihre Beschwörung einer Vergangenheit voll ethischer Ideale, die der Gegenwart das Bild von Tugend und Freiheit vorhält –, daß ihr Potential, einen sozialen Wandel zu bewirken, gar nicht überschätzt werden kann.

Diese Vergangenheit strahlt nicht nur auf die Kleinstädte und Dörfer aus, sondern auch auf die wenigen größeren Städte, die es in Vermont gibt. Obgleich diese – so etwa die größte unter ihnen, Burlington mit seinen 37 000 Einwohnern – von einem Bürgermeister nebst Magistrat regiert werden, heißt dort der Wahltag immer noch „Versammlungstag“. Seit über zehn Jahren steht der Plan im Raum, Burlingtons „großstädtische Regierungsform“ umzubauen und an ihre Stelle Bürgerversammlungen zu setzen, je eine für die sechs Stadtteile. Ich selbst hatte diesen Vorschlag schon vor 15 Jahren gemacht; 1981 erwachte er wieder zum Leben, nämlich in Form einer in starken Worten abgefaßten Resolution, die von einer Konferenz der Nachbarschaftsorganisationen Burlingtons fast einstimmig verabschiedet wurde. Kurz darauf, im September 1982, votierte der Magistrat für eine etwas gemäßigtere Struktur, die sogenannte „Nachbarschafts-Planungsversammlung“ (NPV), wo die Bürger ein Mitspracherecht bei der Aufteilung der Bundeszuschüsse zur Stadtentwicklung würden ausüben können. In allen sechs Stadtteilen konstituierten sich daraufhin die NPVs, legten ihre Geschäftsordnungen fest, bildeten Ausschüsse usw. Teilnahmeberechtigt sollten alle im Wählerverzeichnis eingetragenen Personen sein, die in dem jeweiligen Viertel wohnten; die Tagesordnungen wurden allerdings häufig von Verwaltungsstellen festgelegt.

Durch das Einfügen des Begriffs „Planung“ in das Wort „Nachbarschaftsversammlung“ gelang es der Stadtregierung (an deren Spitze übrigens ein ziemlich autoritärer „sozialistischer“ Bürgermeister steht, für den Führung gleichbedeutend ist mit viel „Paternalismus“), die Rolle der Versammlungen auf eine eher beratende zu beschränken. Zum Zeitpunkt, da ich dieses schreibe, ist alles noch im Fluß: gelegentlich „beruft“ das eine oder andere Dezernat die NPVs ein, um die Lieblingsprojekte des Bürgermeisters absegnen zu lassen. Zwar kommt es auch vor, daß die NPVs Initiative entwickeln; aber im großen und ganzen sind sie eingeschüchtert durch den zentralistischen, oder paternalistischen, Stil dieses äußerst egozentrischen „sozialistischen“ Bürgermeisters, der Seite an Seite mit der Geschäftswelt, also dem „Klassenfeind“, eine Linie aus Wirtschaftswachstum, expansiver „Planung“ und einer angeblich „linken“ Variante von Reagans „Angebotspolitik“ verfolgt, bei der über den Bau von Hotels, Eigentumswohnungen, Boutiquen, Einkaufszentren usw. indirekt auch etwas für die „Armen, Alten und Werktätigen“ (die im Rathaus am häufigsten zu vernehmen-

den Worte) abfallen soll. Im Gefolge dieser Art von „Wachstum“ hat Burlington sein Erscheinungsbild bereits merkbar verändert; insbesondere hat sich der ökonomische Abstand zwischen den ärmeren und den besseren Wohngebieten erheblich vergrößert.

Eine derartige Entwicklung ist natürlich nicht auf die bislang noch toleranten und konfliktarmen Gemeinden der nördlichen Neuengland-Staaten beschränkt. Was kann man in einer solchen Stadt tun – und was in einem Staat wie Vermont?

Burlington selbst würde auf jeden Fall beträchtlich durch eine kommunalistische politische Bewegung gewinnen, deren Kandidaten durch Bürgerversammlungen beauftragt und auch abberufen werden können. Dabei denke ich keinesfalls an die NPVs (denn das sind nichts weiter als aus manipulierten Wahlen hervorgegangene Stadtteilorganisationen), sondern an Versammlungen, die feste Wurzeln unter den durch echte nachbarschaftliche Beziehungen und gemeinsame wirtschaftliche, kulturelle und politische Interessen verbundenen Bürgern geschlagen haben. So geartete Nachbarschaften existieren durchaus, in Burlington wie in vielen anderen amerikanischen Städten. Sie sind aber nur zu oft geschickt mit anderen – und häufig völlig anders gearteten – Stadtteilen verwaltungsmäßig zusammengelegt worden, um die resultierenden Interessenkonflikte für eine oligarchische Kontrolle über die örtliche Kommunalpolitik ausbeuten zu können.

Diese abwählbaren, mit eindeutigen Aufträgen versehenen Delegierten – sie dürfen keinesfalls mit „Stellvertretern“ verwechselt werden, die in ihren politischen Entscheidungen frei sind – könnten zunächst einen „Magistrat“ bilden, jedenfalls einen Delegiertenrat und damit sozusagen eine Art Parallelinstitution zum offiziellen Magistrat. Dieser Rat würde zwar anfänglich über keine legale Macht verfügen, wohl aber eine höchst wirksame moralische Kontrolle über den offiziellen Magistrat ausüben, so lange, bis er schließlich eigene Rechte erlangt. Er könnte die Sitzungen und Verhandlungen des Magistrats verfolgen, auf die Tagesordnungen Einfluß nehmen, oder auch gegen Beschlüsse protestieren, die in seinen Augen dem Gemeinwohl zuwiderlaufen. Gleichzeitig kann er natürlich eigene Kandidaten für Kommunalwahlen und Magistratsämter aufstellen, die sich innerhalb der Stadtverwaltung für die Belange der Parallelinstitution einsetzen sollen. Alle Aktionen des Rates wären ihrerseits durch die Vollversammlung gutzuheißen oder gegebenenfalls zu korrigieren; das heißt, die einzelnen Delegierten vertreten in allen Punkten ausschließlich die Meinung der Versammlung, der sie entstammen.

Oberstes Ziel des Delegiertenrats der Vollversammlungen müßte es sein, an die Stelle des Magistrats zu treten und eine echte Versammlungsdemokratie in Burlington einzuführen. Aus rein verwaltungstechnischer Sicht dürfte das nor-

male Leben in der Stadt durch einen solchen Wechsel kaum in irgendeiner Weise beeinträchtigt werden. Der einzige Einwand gegen diese Form der Selbstregierung, der mir zu Ohren gekommen ist, lautet denn auch nicht, daß sie „Unordnung“ erzeuge, sondern daß sie „zu demokratisch“ sei. In solcher Kritik schwingt gemeinhin die Überzeugung mit, die Bürger der Stadt seien nicht „kompetent“ genug, mit öffentlichen Angelegenheiten zurechtzukommen – was offensichtlich gegen jede Form der Machtübertragung an Vollversammlungen ins Feld geführt werden könnte, würde nicht ihre jahrhundertelange Erfolgsgeschichte schlüssig das Gegenteil beweisen.

Was ich für die Stadt Burlington beschrieben habe, läßt sich auf Vermont insgesamt übertragen. De facto wurde dieser Bundesstaat bis in die späten sechziger Jahre weitgehend von den Kommunen regiert. Die Mitglieder des Abgeordnetenhauses wurden nicht nach Wahlbezirken mit entsprechenden Bevölkerungszahlen bestimmt, sondern nach Stadtgemeinden; die größeren Städte entsandten je zwei Abgeordnete, die kleineren Gemeinden je einen. Die Zusammensetzung des Parlaments wurde also direkt von den Städten bestimmt und nicht von anonymen Wählern, die zwar zufällig einen Stimmbezirk bevölkern, politisch aber in keiner gemeinsamen Bürgerschaft verwurzelt sind. Zugegebenermaßen begünstigte die Beschränkung auf einen oder zwei Abgeordnete je Kommune die ländliche Minderheit gegenüber der Stadtbevölkerung, doch die Politik war jedenfalls organischer als heute. Stärker als eine reine „Stimmabgabe“ wirkten sich die Diskussionen in den Vollversammlungen zugunsten eines gewissen Konsenses aus und bereicherten das politische Leben durch die Einbeziehung aller Bürger. Die Wähler waren mehr als bloße Zuschauer des parlamentarischen Zweikampfs in der Landeshauptstadt, sondern fast so etwas wie Mitkämpfer, behielten sie doch ihre Vertreter über die Bürgerversammlungen oder im täglichen Leben ständig im Auge. Im Jahre 1966 jedoch wurde dieses System vom Obersten Bundesgericht in seiner berühmten Entscheidung „Jedem Wähler und jeder Wählerin eine Stimme“ als archaisch und „undemokratisch“ hinweggefegt. Die unbestrittenen Schwachstellen des ursprünglichen Verfahrens hätten sich leicht beseitigen lassen, etwa indem man größeren Gemeinden mehr Abgeordnete zugestanden hätte; man mußte nicht unbedingt das gesamte System verwerfen. Die politisch bewußten Vermonter haben sich auch keineswegs auf den Status eines bloßen Wahlvolks reduzieren lassen.

Bundesrecht bricht Landesrecht: Das gilt für Vermont wie für alle anderen Bundesstaaten. Im übrigen ist der Senat von Vermont, seit er Anfang des 19. Jahrhunderts eingerichtet wurde, stets aus Stimmbezirken auf der Basis der Landkreise (counties) gewählt worden. Insofern bestand also in der Geschichte Vermonts lange Zeit eine Koexistenz zwischen dem Wählerprinzip und dem

Kommunalprinzip, und beide hielten einander die Waage. Dieses Gleichgewicht kann man auch nicht wiederherstellen oder stärken, ohne die Bundesverfassung zu ändern. Man sollte auch nicht ein parlamentarisches System so konstruieren wollen, daß eine Kleingemeinde ebensoviele Abgeordneten entsenden kann wie eine dichtbevölkerte Stadt. Nichts spräche aber gegen eine Dritte Kammer, also einen Versammlungs-Delegiertenrat, der auf der obersten Ebene – neben dem Senat und dem Abgeordnetenhaus – alle Kommunen Vermonts vertritt und die offizielle Legislative moralisch überwacht. Diese ethisch begründete „parallele" Regierungsinstitution, legitimiert durch den Willen der Bürger von Vermonts Kommunen und mit dem „Parallelmagistrat" in Burlington zu vergleichen, würde sich durch Kritik und Verbesserungsvorschläge mit den Gesetzentwürfen auseinandersetzen, die in den beiden Landesparlamenten beraten werden; sie könnte sogar eigene „Gesetze" und Verordnungen „verabschieden". Sie würde den Bürgern eine Stimme verleihen – nicht als anonyme Wähler, sondern als Gemeinschaften. Und wie in Burlington würden auch die Delegierten im obersten Rat ihre Aufträge allein von den heimatlichen Versammlungen erhalten und auch von diesen abgewählt werden können. Unterschiede in der Bevölkerungsstruktur würden in einer solchen Zusammensetzung des Abgeordnetenhauses besser zum Ausdruck kommen, als es vor der Gerichtsentscheidung von 1966 der Fall war.

Ich möchte aber noch etwas allgemeiner argumentieren. Erstens könnte durch die Einrichtung von Versammlungen, die zwar nicht mit gesetzlichen Rechten, wohl aber mit moralischer Macht ausgestattet sind und an denen die Bürger der einzelnen Gemeinden direkt beteiligt und auf der höheren Ebene durch Delegierte eben dieser Gemeindeversammlungen vertreten sind, ein völlig neues politisches Klima geschaffen werden, das die Vermonter Bürger aktiviert und den gesamten staatlichen Gesetzgebungsprozeß in seinem Wesen verwandelt. Wenn in Vermont eine sichtbar die Basis verkörpernde, fest etablierte Versammlung kommunaler Delegierter einem viel weniger repräsentativen Parlament auf die Finger schaut, haben wir es mit einer entscheidenden Veränderung in der Politik zu tun. An die Stelle einer Regierung durch Gesetze, also durch Druck und Sanktionen, würde eine Regierung durch moralische Überzeugungskraft treten, die an die Rechtschaffenheit des einzelnen und an sein Verantwortungsbewußtsein für das Ganze appelliert. Eine Staatsraison, deren erste Voraussetzung es immer war, den Bürgern die Fähigkeit zur Selbstregierung abzusprechen, selbst aber notfalls auch auf Gewalt zurückzugreifen, müßte gegenüber einer auf ethischen Gemeinschaften gegründeten Politik in den Hintergrund treten. Dieser neuartige Ansatz sieht im Zusammenleben ein dem Wesen wie der Würde des Menschen gemäßes Element der Sozialisation des

Individuums und kontrastiert somit aufs schärfste mit dem egoistischen, interessenfixierten, disziplinierenden Bild, das die Politik derzeit liefert; er würde daher unsere Vorstellungen davon, wie die Gesellschaft in Gang gehalten und ihre Bürger an politischen Vorgängen beteiligt werden können, in eine neue Richtung lenken. Das Gemeinwesen würde durch eine, parallel zur konventionellen Legislative eingerichtete, kommunale Mitregierung mit schöpferischen politischen Strukturen versehen werden, mit deren Hilfe er sich nicht nur der zentralisierenden und auflösenden Wirkungen der Verstädterung und des übermächtigen Staates erwehren, sondern der gesamten Politik zu einer Ausrichtung an Ethik, Kooperation und persönlicher Verantwortung verhelfen könnte.

Zweitens muß man bedenken, daß der Sprung von der lokalen zur staatlichen Machtbefugnis der Kommunen, selbst in einem so winzigen Staat wie Vermont, wahrscheinlich ein institutionelles Niemandsland zwischen den Städten und dem Staat schaffen würde, auf dem sich die Staatsraison aufs neue etablieren könnte, in hybrider Form, weder politisch noch staatlich – und daß hierin eine Gefahr für das gesamte Anliegen einer moralisch untermauerten Politik lauert. Glücklicherweise eignet sich das System der Landkreise in Vermont nicht nur dazu, diese strukturelle Lücke auszufüllen, sondern kann überhaupt im Sinne dieses neuen Politikverständnisses eingesetzt werden. Vermont besteht aus 17 Kreisen, die durch zahllose kleine Stadtgemeinden untereinander verflochten sind. Jeder dieser Kreise würde einen idealen Rahmen für eine kommunale Föderation bilden, die also einen Kreisrat der Kommunen aufstellen würde, nach dem Muster der Delegiertenräte innerhalb der einzelnen Kommunen und des Rates der Kommunalvertreter in der Landeshauptstadt. Jede dieser kreisüberspannenden Föderationen hätte die wichtige Aufgabe, die Ressourcen der Kommunen zu bündeln, ihren Einsatz bei der Unterhaltung der Straßen und Schulen, der im öffentlichen Eigentum befindlichen Ländereien usw. zu koordinieren und überhaupt viele der lebenswichtigen Dienstleistungen sicherzustellen, die üblicherweise die staatliche Bürokratie an sich gezogen hat und womit sie ihren ständigen Machtzuwachs legitimiert. Die kreisüberspannenden Föderationen würden also nicht allein die moralische Autorität der kommunalen Vollversammlungen stärken und ein Bindeglied zwischen den Kommunen und ihrem Delegiertenrat darstellen, sondern auch einen unverzichtbaren Stützpunkt für alle Bemühungen bilden, von der staatlichen Legislative und Exekutive die finanzielle Kontrolle über notwendige Infrastrukturmaßnahmen (Straßenbau usw.) zurückzuerobern, die über die Grenzen kleinerer Gemeinden hinausreichen.

Die Kommunalisierung der Wirtschaft in Vermont wird vermutlich in kleinen Schritten und auf unterschiedlichen Ebenen vorgenommen werden müssen, um

die Eigentumsrechte der kleineren Einzelhändler, Dienstleistungsbetriebe, Handwerker, Landwirtschafts- und Fertigungsbetriebe nicht zu verletzen. Zunächst würde eine Übergangsphase einsetzen, etwa indem die Kommunen, sofern die erforderlichen Finanzmittel vorhanden sind, ganze Unternehmen aufkaufen und deren Leitung dann den Betriebsangehörigen anvertrauen, die das besser können als die alten profithörigen Unternehmer, oder wieder die Nutzung der in ihrem Eigentum befindlichen Ländereien übernehmen. Eine solche gemeinnützige Liegenschaftsverwaltung wäre eine besonders wichtige Komponente des kommunalen Wirtschaftsprogramms, denn dadurch könnte sowohl Wohnraum günstig bereitgestellt als auch die Ansiedlung kleiner Gewerbebetriebe gefördert werden. Genossenschaften, Bauernhöfe und Einzelhandelsgeschäfte würden Fördermittel erhalten und dafür stärker unter kommunale Aufsicht gestellt werden, wofür ihnen wahrscheinlich eine größere Kundenloyalität entgegengebracht würde als den krisengeschüttelten Großunternehmen.

Zieht man den Kreis noch weiter, dann muß eine kommunalistische Bewegung sich auch notwendig für ein erneuertes psychologisches Klima einsetzen, also für ein allgemeines Loyalitäts- und Verantwortungsbewußtsein, aus dem heraus jeder Bürger sich dafür einsetzt, daß die moralische Wirtschaftsordnung zum Erfolg geführt wird. Stärker noch als in der verbreiteten „Schattenwirtschaft", mit ihrem Wiederaufleben des wechselseitigen Gebens und Nehmens von Gütern und Hilfsleistungen, müssen hier die Bürger einer Kommune persönlich Anteil am Wohlergehen der Gemeinschaft nehmen. Dies hat nämlich etwas mit ihrem Gefühl zu tun, ein Machtfaktor zu sein, und kann nicht mit politischer Rhetorik allein erreicht werden. Der Bürger muß seine Einbeziehung in die moralische Wirtschaftsordnung wirklich in dem Sinne erleben können, daß die Kommunalwirtschaft sich im Licht der Öffentlichkeit abspielt und sich frei und demokratisch ausdrücken kann – lebhaft diskutiert in den Einwohnerversammlungen, unterstützt durch freiwillig geleistete Hilfsdienste und getragen vom Wissen jedes und jeder einzelnen darum, wie die Wirtschaft funktioniert und wie sie durch die Mitsprache der Bürger gefördert werden kann.

Eine moralische Wirtschaftsordnung kann nur zustandekommen, wenn sie im tiefsten gewollt und ersehnt wird, selbst um den Preis der streng ökonomischen Effizienz; andernfalls wird auch sie zu einer rein profitorientierten Ressourcenausbeutung verkommen. Solange die Bürger nicht bereit sind, zugunsten einer solchen Wirtschaft höhere Preise zu bezahlen und auch sonst ihre Hilfe anzubieten, sind sie zu keiner Form der Selbstbestimmung in der Lage. Genau deshalb muß ja auch die neue Kommunalpolitik zu einer Schule praktisch erfahrener bürgerlicher Mitbestimmung auf allen Ebenen werden. Warum sind denn so viele „progressive" Anläufe in unseren Städten in ständigen Kom-

promissen versandet und haben nach den heroischen Anfangsjahren in passiver Routine geendet? Weil sie erschreckend blind waren gegenüber der Notwendigkeit einer bürgerlichen paideia im klassischen Sinn. Zweifellos läßt sich eine kommunalistische Politik mittels eines umfangreichen Rüstzeugs ökonomischer, fiskalischer und administrativer Instrumente zum Laufen bringen. Man denke etwa an Proudhons Vision einer „Volksbank", die von allen Einwohnern Geldmittel zur Finanzierung kommunaler Projekte einsammeln sollte; oder an die Vermarktung landwirtschaftlicher Produkte vom Bauern direkt an die Verbraucher, mit entsprechenden Preisvorteilen für beide Seiten; oder an noch mehr Tauschwirtschaft, Unterstützungsnetzwerke auf Gegenseitigkeit, Bereitstellung städtischer Grundstücke für privaten Gartenbau usw. Durch diese und viele andere Schritte könnte durchaus eine moralische Wirtschaftsordnung „zum Anfassen" geschaffen werden. Aufrufe zu freiwilligen unbezahlten Leistungen, etwa bei der Einrichtung von Bürgerhäusern oder der Anlage von Parks und Plätzen, wo sich die Menschen begegnen und direkt miteinander diskutieren können, oder zu Spenden (man könnte sagen, zu freiwilligen Steuern) für die Verschönerung oder sonstige Verbesserung der Gemeinde: Dies alles sind moralische Appelle an den Gemeinsinn und die Rechtschaffenheit der Bürger und an ihre Bereitschaft, Verantwortung für die Gemeinschaft zu tragen. Und doch wird fast immer der Erfolg ausbleiben, solange nicht die neue Politik erzieherisch wirkt und als aufklärerischer Impuls die Bürgerschaft dazu auffordert, die Geschicke ihrer eigenen Gemeinschaft selbst in die Hand zu nehmen.

Vielleicht ist es wirklich so, daß dieser civicisme, wie ihn die Franzosen vor 200 Jahren nannten, in einer verstädterten und in einen einzigen Markt verwandelten Welt voller käuflicher Dinge nicht mehr zu einer erneuten Blüte gebracht werden kann. Aber könnte nicht doch eher das Gegenteil zutreffen – daß nämlich gerade wegen der tiefen Frustration, die diese verstädterte Warenwelt auslöst, der Wille zu einer neuen Politik, einem wahren Bürgertum, einem ökologisch tragbaren Lebensumfeld und einer kommunalen Wirtschaftsordnung dicht unter der Oberfläche der üblichen Verhaltensweisen schlummert und hervorzutreten verspricht, sobald kreative und ideenreiche Alternativen entwickelt werden? Ein Großteil dieses Buches hat vor allem darüber berichtet, wie in der Vergangenheit die geheimen Hoffnungen der Menschen plötzlich aufgeblüht und in machtvollen örtlichen Bewegungen geradezu explodiert sind und Politik und Bürgerwesen mit neuem Inhalt erfüllt haben, bei dem die Gemeinschaft über den Staat und die Selbstbestimmung über die Staatsraison erhoben wurden. Es besteht kein Grund zu der Befürchtung, das Streben nach Gemeinsamkeit und Stütze in der Gemeinschaft, dieser menschlichste aller Antriebe, könn-

te wirklich unwiderruflich eingelullt werden. Denn ist dieser Antrieb einmal entfesselt, dann reißt er häufig alle Schranken nieder, die wir ihm normalerweise setzen. So wie Staatsmacht immer wieder Staatsmacht zeugt, so schafft Selbstbestimmung immer mehr Selbstbestimmung. Fast immer war jeder Fetzen Macht, den das Volk dem Staat einmal abgerungen hatte, für diesen auf Dauer verloren, und zwar ebenso für seine Institutionen wie für seine Legitimität. Ob der Staat endgültig über die Kommune obsiegen wird: Hierüber hat die Geschichte ihr verbindliches Urteil noch nicht gesprochen. Ich sehe uns eher in der großen Gefahr, daß auch diejenigen, welche die Lehre vom Vorrang des Lokalen am entschiedensten theoretisch verfechten, nicht mehr über die existenzielle Entschlossenheit verfügen, ihre Visionen auch in die Praxis umzusetzen. Mag die Verstädterung auch alles überschwemmen – noch hat sie die Idee der freien, föderalistisch organisierten Kommunen nicht aus dem Plan der Geschichte gelöscht. Solange diese Idee aber dort überdauert, rechtfertigt sie den Einsatz aller Kräfte.

DER AMERIKANISCHE TRAUM

Noch nie war es so notwendig wie heute, jede innovative Praxis im Licht eines visionären ethischen Ideals zu durchleuchten. Ironischerweise haben die Reaktionäre gerade dies den Progressiven voraus: Sie verstehen es geschickt, sich in einer immer sinnloseren und materialistischeren Welt auf Ethik und Geist zu berufen. Mit analoger Ironie hat man bereits festgestellt, daß der Nazismus seinen Erfolg in Deutschland vor 60 Jahren nicht etwa irgendwelchen wirtschaftlichen Patentrezepten verdankte, mit denen er seine Konkurrenten von der demokratischen Mitte und der Linken übertrumpft hätte, sondern hauptsächlich seinem mythischen Ideal der Nation, der Volksgemeinschaft und der gesellschaftlichen Erneuerung. Ebenso haben in letzter Zeit reaktionäre Bewegungen in den USA die Menschen zu Millionen auf ihre Seite gezogen, allein indem sie mit moralischem Unterton den Schutz der Familie, die Unantastbarkeit religiöser Dogmen, einen neuen Patriotismus und das Lebensrecht für jeden Menschen verkündeten. Letzteres diente übrigens nicht nur dem Kampf gegen die Abtreibungsgesetze, sondern man propagierte darin eine geradezu übersteigerte Heiligkeit des – geborenen oder ungeborenen – Individuums.

Für die Linken andererseits ist es ebenso typisch, daß ihr Denken immer noch der Ankurbelung der Wirtschaft und der Produktion verhaftet ist. Enthielt ihre moralische Botschaft einst den Schrei nach sozialer Gerechtigkeit, so hört man

heute fast nur noch materielle Forderungen. Weit mehr noch als die Rechten, die zwar die Gemeinschaftstugenden vor sich hertragen, aber auf den Egoismus schwören, verkünden Linksliberale und Sozialisten das bedingungslose bourgeoise Evangelium „Brot auf den Tisch und Geld auf die Bank“. Daß so viele Amerikaner der Marktwirtschaft vor allem ihre geistige Leere verdanken, empfinden gerade diejenigen, die gegen diese Gesellschaft opponieren, überhaupt nicht mehr als Problem. Infolge dieses blinden Flecks in ihrer ethischen Vision fühlen sie sich isoliert und verunsichert.

Wir müssen immer und immer wieder von der „Moral“ sprechen – nicht als rhetorische Phrase gegen die reaktionäre Anmaßung, sondern als wirklich spürbare geistige Untermauerung der Vision von einer neuen Gesellschaft. Wir dürfen sie nicht als herablassende Kanzelrede verkünden, sondern als ein Element der Praxis, das die Menschen in ihren persönlichen Alltag und in den ihrer Gemeinschaft mitnehmen können. Die heutige Leere und Trivialität muß sich genau mit jenen visionären Idealen füllen, von denen sowohl die menschliche wie die materielle Seite des Lebens abhängt. Geschieht dies nicht, dann werden sich unsere Leitlinien für die Zukunft in jener Überfülle verlieren, die man den „Markt der Ideen“ nennt. Eine der verderblichsten Sünden dieses „Marktes“ liegt ja darin, daß er alle Ideale auf Objekte, eben auf Waren, reduziert, wobei sie sogar ihres Wertes – nämlich, daß wir sie brauchen – beraubt werden. Sie verbleiben als bloße Ornamente zur äußeren Verzierung einer in ihrem Wesen antihumanen und antiökologischen Gesellschaft, die von der Integrität der Moral bis hin zu den einfachsten sozialen Begegnungshandlungen alles untergräbt.

Ein kommunales Programm gegen die Verstädterung und all das, wofür sie steht, wird weder ein Parteiprogramm noch ein Koalitionspapier sein. Alle Programme, ob nun „grün“ oder „rot“, ob radikal oder liberal, sind nichts als Wunschzettel, Einkaufslisten für den fälschlicherweise als „Politik“ bezeichneten „Markt der Ideen“. Sie sind ideologische Tünche, um wesentliche Positionsunterschiede zu überdecken. Sie lassen vergessen, daß wir die neuen Ideen zu Ende denken und in einen logischen Zusammenhang bringen müssen, damit sie unserem Programm für eine neue Kommunalpolitik einen Sinn verleihen können; die Alternative wäre ein ideologisches Chaos. Statt ernsten und konzentrierten Denkens wird es einen unsicheren und launischen Pluralismus geben, statt Ganzheit, Klarheit und Konsistenz einen maßstablosen Eklektizismus. Jahrzehntelang hatten die Ökologiebewegung und die Bewegungen für eine neue Politik genau an diesem unverdaulichen Brei zu würgen, und der kulturelle Analphabetismus der amerikanischen Gesellschaft hat alles noch schlimmer gemacht.

Die Abwehr der Verstädterung und ihr Ersatz durch eine neue Politik und ein authentisches Bürgerwesen darf sich nicht auf die ethische Erneuerung beschränken, so scharf ihre Analysen und wie wohldefiniert ihre Ziele auch sein mögen. Die Bewegung muß mehr aufweisen als bloßes Sendungsbewußtsein – sie muß ein „Heimatgefühl" vermitteln können. Den meisten progressiven Bewegungen geht nämlich jedes Traditionsbewußtsein ab, jede Verwurzelung in dem, was Amerikanern lieb und teuer ist und was sich in den besten Überlieferungen ihrer Vergangenheit ausdrückt. In ihrer Betonung zentraler Strukturen, Planungen, Koordination und Massenmobilisierung stehen sie in einem absoluten Gegensatz zu dem kreativen nordamerikanischen Erbe, das in den Idealen des Dezentralismus, der Volksinitiative, des Föderalismus und des Individualismus formuliert wurde. Natürlich können diese Ideale für reaktionäre und autoritäre Zwecke manipuliert werden, aber ebenso können sie auch im Sinne emanzipatorischer Ziele ausgeweitet und mit einer stärker humanistischen und auf die Menschen hörenden Bedeutung versehen werden. Dezentralismus kann Borniertheit bis hin zum Rassismus bedeuten; Föderationen können unfähig sein, Ressourcen und Dienstleistungen rational zuzuteilen; Individualismus kann in rücksichtslosen Egoismus ausarten. Dies sind doch nur die negativsten Extremsichten auf eine Begriffswelt, die andererseits auch die Chance wahrer Freiheit verheißt. Schließlich sind dies die Freiheitsideale, die vor Jahrhunderten die radikalen christlichen Ketzerbewegungen leiteten. Aus ihnen speisten sich später die Revolutionen in England, Frankreich und Amerika, sie inspirierten 1871 die communards und sind auch im Spanien der dreißiger Jahre und zuletzt in zahlreichen Bürgerbewegungen wirksam gewesen. Selbst die sektiererischsten Radikalen sollten sich also mit ihrer Kritik daran zurückhalten. Das bleibende Verdienst, den Diamant des Radikalismus vom Müll der Reaktion befreit zu haben, gebührt den frühen Populisten in Amerika, Rußland und Spanien, wobei ihnen ihre anarchistischen Traditionen sehr geholfen haben. Jetzt aber wartet eine neue Welt der Politik und des Gemeinsinns in Amerika auf eine Bewegung, die sich der schwierigen Aufgabe unterzieht, dieses Juwel aus dem umgebenden Gestein herauszulösen und es im alten Glanz neu erstrahlen zu lassen.

Die USA ausschließlich zu hassen, nur weil sie eine aggressive Außenpolitik betreiben oder ihre ethnischen Minderheiten schlecht behandeln, ist genau so beschränkt, wie sie in ein Fahnentuch zu hüllen und gegen alle Kritik abzuschirmen, also ihre revolutionären Ursprünge aus der Zeit des Freiheitskampfes zu pervertieren. Angemessener und historisch weniger anfechtbar wäre es, die unangebrachte angebliche Verquickung der demokratischen Traditionen und Institutionen des Landes (etwa der Bürgerversammlungen oder der *Bill of*

Rights) mit der „Bourgeoisie" – oder was dafür gilt – aus der Welt zu schaffen. Schon die Worte „bourgeoise Demokratie" setzen eine geschichtliche „Ente" in Umlauf: Die real existierende Bourgeoisie hat zu keiner Zeit etwas von der Demokratie gleich welcher Ausprägung gehalten. Sie hat vielmehr – und das erkennt man, wenn man einen genaueren Blick auf die großen demokratischen Revolutionen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wirft – die konstitutionelle Monarchie angestrebt und sich allenfalls notgedrungen mit einem oligarchischen Republikanismus nach dem Vorbild des altrömischen Senats abgefunden. Die Freiheiten, die wir heute genießen, wurden den besitzenden Klassen vom Volk der unterschiedlichsten Schichten aufgenötigt; dieselben Klassen haben seitdem nicht davon abgelassen, sie zu pervertieren. Es liegt eine Tragik darin, daß die Reaktionäre sich des „Amerikanischen Traums" bemächtigen und ihm eine chauvinistische Tönung geben konnten, während gleichzeitig die Progressiven ihn mit ihrem Spott belegt und somit für eigene – und zudem oft ebenso autoritäre – Zwecke mißbraucht haben.

Nun hat dieser „Amerikanische Traum" viele Gesichter, und ob seine befreienden, visionären, utopischen Aspekte in das Credo einer neuen Politik Eingang finden werden, muß sich erst noch erweisen. Eines dieser Gesichter entstammt dem Neuengland der freien Bauern, wo man das Gemeinschaftliche über das Private stellte, Individualität über Egoismus, Dezentralismus über Machtzusammenballung und direkte Demokratie über Republikanismus. Ein ganz anderes Gesicht finden wir im Wilden Westen, wo der gefeierte Cowboy-Mythos vom „einsamen Reiter" mit seinem privatistischen rauhen Individualismus den „eingezäunten Farmer" mit seiner Familie in ein schiefes Licht brachte; wo das egoistische Selbst sich auf sein einsames Lagerfeuer zurückzog; wo das Waffentragen nicht mehr den freien Bürger kennzeichnete, sondern den marodierenden Revolverhelden; wo schließlich Demokratie und Republikanismus gleichermaßen vor dem allgemeinen sozialen Chaos kapitulieren mußten. Und wieder ein anderes Gesicht des „Amerikanischen Traums" verdanken wir den nachgezogenen Einwanderern, denen die amerikanischen Städte nicht nur Zuflucht vor der in Europa erlebten Unterdrückung verhießen, sondern auch die sprichwörtlichen „Straßen, die mit Gold gepflastert sind". Auf diesem Gesicht spiegeln sich keine höheren Tugenden, nur eben Schutz vor Willkürherrschaft sowie materieller Wohlstand. All diese Gesichter wurden im Verlauf der Geschichte zu einem verschwommenen Schemen vermischt; eine vereinheitlichte Tradition, wenn auch mit klar erkennbaren Widersprüchen, existiert nicht.

Sofern unser kommunales Programm nicht die emanzipatorischen Elemente des „Amerikanischen Traums" miteinander verbindet und erst dadurch klar und

eindeutig verständlich zum amerikanischen Volk sprechen kann, wird es das Papier nicht wert sein, auf dem es geschrieben ist. Wie die Europäer müssen auch die Amerikaner ein Ganzes wiedererringen, das sie bisher nur in Teilen kannten: ihre Geschichte, die von der menschlichen Freiheit handelt, nicht nur von der Freiheit des Eigentums, des Handels oder des egoistisch verfolgten Besitzstrebens. Generationenlang konnte das amerikanische Volk die Stimme der gesellschaftlichen Erneuerer nur in fremden Sprachen vernehmen, deren Überlieferungen und „Ismen" ihnen unverständlich bleiben mußten (Marx auf deutsch, Lenin auf russisch, Mao auf chinesisch, Ho Chi Minh auf vietnamesisch). Jetzt aber können wir endlich die ethische Vision verkünden, daß Gemeinschaft, Individualität, Dezentralisierung und direkte Demokratie uns vom geistigen Gehalt her eigentlich „anheimelnder" erscheinen sollten als „rauher Individualismus", Egoismus, Revolverheldentum und Chaos. Als die Menschen diese Botschaft vom bodenständigen Amerikanertum aus dem Munde zynischer rechter Politiker und eines steinalten Präsidenten begeistert aufnahmen, mußten sie erleben, daß man daraus eine Cowboy-Parodie machte. Sie glauben nicht mehr daran, daß ihre „Straßen mit Gold gepflastert" sind, schon weil die Zeit dieser Einwanderergeneration inzwischen Geschichte geworden ist. Die politische Landschaft ist wieder offen geworden für den Traum von Gemeinschaft, Dezentralisierung, Individualität und direkter Demokratie. Viele sehnen sich aus tiefster Seele danach, ihn in einem modernen Amerika Wirklichkeit werden zu lassen; er müßte nur geeignet formuliert und entschlossen vorangebracht werden. Anstatt sich in dieser Landschaft zu etablieren, wäre es ein unverzeihlicher Mangel an politischer Kreativität, wollte eine Bewegung, die angeblich für eine neue Politik einsteht, in ein ideologisches „Dritte-Welt-Ghetto" auswandern, ein bequemes „Haßt Amerika!" propagieren und in das Geschrei wider die „tollen Hunde des Imperialismus" einstimmen, also unablässig ihre natürlichen Verbündeten im eigenen Lande anknurren – die einfachen Bürger, die dabei sind, geistig zu verdursten.

Auch das wichtigste Element dieses Traums muß sich in der neuen Politik wiederfinden: seine molekulare Natur und seine stetige Ausbreitung vom Stadtteil und von der Stadt über die Kreise und Regionen. Ein Traum ist mehr als ein Parteiprogramm, das sowieso kaum jemand ernst nimmt. Jeder Versuch, wieder eine authentische Politik zu schaffen und nicht nur ein weiteres Instrument der Staatsraison, setzt eine Erneuerung des Gemeinwesens selbst voraus; Politik ist gleichbedeutend mit der Erneuerung des Gemeinsinns und der Erziehung der Menschen zu Bürgern. Eine solche Politik weist ein gleichsam zellulares Wachstum auf, einen Prozeß organischer Vervielfältigung und Differenzierung gleich der eines Embryos im Mutterleib. Das Wort „Politik" würde geradezu

entweiht, wenn man die Politik nur „konstruieren" wollte, so wie man einen Automotor aus Zylinderblock, Kolben, Zündkerzen und dergleichen zusammensetzt – ganz zu schweigen von der Menschenverachtung, die sich darin ausdrückt, daß dieses Gefährt die „Bürger" oder „Wähler" mobilisieren und seine menschliche Fracht zu den Wahlkabinen karren soll. Solange unsere heutigen Gesellschaftsreformer daran festhalten, daß der „politische Prozeß" etwas mit Mobilisierung zu tun habe statt mit Erziehung, mit charismatischen Führerfiguren statt mit engagierten Bürgern, mit Rezepten Ö la „Brot auf den Tisch" statt mit visionären ethischen Idealen – solange wird ihre Politik nur die alte autoritäre Staatsraison mit bloßer Rhetorik garnieren, aber alles andere als „neu" sein.

Ein neues politisches Programm ist notwendigerweise ein kommunales Programm – andernfalls wird es weder der gesellschaftlichen Erneuerung dienen noch der Politik irgendeinen Sinn vermitteln können. Die lebendige Zelle, der Baustein allen politischen Lebens, ist die Kommune. Aus ihr muß alles andere erwachsen: Föderationen, Interdependenz, Bürgerwesen – die Freiheit. Weder alte noch neue Politik lassen sich irgendwie zusammenstückeln; wir müssen immer mit ihrem Grundelement beginnen, also den Dörfern, Stadtteilen, Städten, wo die Menschen – direkt außerhalb ihrer Privatsphäre – unmittelbar politisch voneinander abhängig sind. Nur auf dieser Ebene können sie mit dem politischen Prozeß vertraut werden, der erheblich mehr umfaßt als „Wahlen" und „Information"; letztere ist ja heutzutage an die Stelle der Weisheit getreten. Nur auf dieser Ebene können sie aus dem engen Sichtkreis des Privaten und der Familie heraustreten (deren Innerlichkeit und Abschirmung noch als Wert an sich betrachtet werden) und spontan die für Mitbestimmung und Gemeinschaftsleben erforderlichen öffentlichen Institutionen aufbauen. Mit einem Wort, nur aus der Kommune heraus können die Menschen ihre Existenz als isolierte Monaden hinter sich lassen, sich als ein schöpferisches Gemeinwesen neu konstituieren und eine lebendige protoplasmische Öffentlichkeit schaffen, die sowohl über Institutionen als auch über bürgerliche Substanz verfügt: Hauskomitees, Bürgerversammlungen, Stadtteilorganisationen, Genossenschaften, Bürgerinitiativen – überhaupt einen öffentlichen Diskursraum für eine gelebte wie organisierte Kontinuität jenseits gelegentlicher Demonstrationen. Es hieße, Schach ohne Schachbrett spielen zu wollen, würde man diesen unteilbaren Grundbaustein des politischen Lebens ignorieren; denn nur hier finden sich die Regeln für das politische Spiel in seiner unmittelbarsten, basisnächsten und intimsten Bedeutung.

Ich habe in diesem Buch versucht, Gedanken und Ideen zur Umstrukturierung unserer politischen Welt zu entwickeln; ich wollte kein Rezeptbuch schrei-

ben mit Handlungsanleitungen für die „Revolution" im Hinterhof oder im eigenen Garten. Ich wollte dem Leser eine politische Philosophie nahebringen, die für Modifikationen und Erweiterungen offen ist und der Vielfalt der Bedürfnisse in den ganz unterschiedlichen Gemeinschaften angemessen Rechnung trägt – keine Bauvorschrift, in der das Ideal der Freiheit zum Dogma eines unwandelbaren Glaubensbekenntnisses erstarrt ist. Meine Philosophie soll aber nicht etwa auf ein bloßes intellektuelles Duell mit den abstrakten Vorstellungen der Gegenseite beschränkt bleiben. Ruht dieses Buch auch auf einem sicheren geschichtlichen Fundament, so war ich dennoch nicht darauf aus, reale „Präzedenzfälle" für Wahrheiten zu liefern, die sich auf ihren ureigensten Wert gründen können und nicht erst noch ihre „Brauchbarkeit" oder die inzwischen synonym dafür gesetzte „Effizienz" nachweisen müssen. Die Legitimität der Organisation des politischen Lebens darf nicht daran gemessen werden, wie gut dieses „funktioniert". Andernfalls ließe sich der Totalitarismus ohne weiteres legitimieren, denn er ist im allgemeinen „effizienter" als die Demokratie – ebenso wie die üblichen Praktiken des Geschäftslebens „effektiver" sind als das „zähe" und „mit Reibungsverlusten belastete" Verfahren der Entscheidungsfindung über Diskussionen. „Zeit ist Geld", gewiß; aber Freiheit als Lebensweise läßt sich für Geld nicht kaufen – sollte es jedenfalls nicht.

Wenn ich auf die Geschichte zurückgegriffen habe und die Gegebenheiten und Möglichkeiten in meiner eigenen Wohngemeinde, also Burlington, und in Vermont ausgelotet habe, dann wollte ich damit vor allem demonstrieren, daß hier nicht irgendwelche Science-Fiction-Gestalten, sondern Menschen unserer Zeit agieren und sich beharrlich in einen politischen Prozeß einbringen, der nur bei abstrakter Beschreibung wie eine ferne Vision anmutet. Ich habe zu zeigen versucht, daß unsere kaum vierzigjährige Marktgesellschaft und die vor zweihundert Jahren entstandene Marktwirtschaft einen Vorläufer hatte. Denn vor unserem strukturlosen kapitalistischen Chaos gab es wohl über vier Jahrhunderte eine gemischte Wirtschaft und Gesellschaft, die sich ihrerseits aus einer streng strukturierten Feudalwelt heraus entwickelt hatte. Was Männer und Frauen in der Vergangenheit schufen und zum Teil heute noch schaffen, muß für die Zukunft gesichert werden können. Sie waren lebendige Menschen wie wir auch – da mag noch so viel über eine theoretische, unwandelbare menschliche Natur geschwätzt werden. Sie haben, ausgehend von einer durchstrukturierten Welt, einen jahrhundertelangen „Übergang" vollzogen und sind erst vor kurzem aus einer stark gemischten, fast schon ökologischen Wirtschaft und Gesellschaft in unsere strukturlose Marktgesellschaft eingetreten. Wer möchte da entscheiden, welche der drei Phasen den „Übergang" bildet, welche einen „Höhepunkt", oder ob sich hier überhaupt eine geschichtliche Höherentwicklung abgespielt

hat? Unsere derzeitige Marktgesellschaft könnte doch eher einen gesellschaftlichen Rückschritt darstellen, nicht einen Fortschritt; die wahnwitzige Flut der Warenbeziehungen, die alle menschlichen Bindungen überwuchert, gleicht eher einem sozialen Krebsübel als der von Marx postulierten „Voraussetzung" für eine freie Gesellschaft im Kontext eines idealisierten, eurozentrischen Fortschrittsbegriffs.

Auch eine weitere Überzeugung ist in dieses Buch eingeflossen: Macht, deren Besitz das Volk nicht verteidigen kann, geht an den Staat verloren; umgekehrt muß das Volk jedes Stück Macht dem Staat abringen. Nirgends existiert Macht in einem institutionellen Vakuum: Sie liegt entweder beim Volk oder beim Staat. Ein Zustand der „Machtteilung" zwischen den beiden Seiten ist instabil und nicht von Dauer; früher oder später wird die Kontrolle über die Geschicke der Gesellschaft entweder auf das Volk und seine Gemeinschaften an der gesellschaftlichen Basis übergehen oder auf die Experten der Staatsraison an ihrer Spitze. Wir müssen erst diese ganze Pyramidenstruktur demontieren und sie von einer vertikalen Hierarchie in eine horizontale Ökogemeinschaft verwandeln – nach dem Vorbild des „Nahrungsnetzes" der Ökologen anstelle der „Nahrungspyramide" (an deren Gipfel natürlich immer der Mensch stehen soll). Dann wird sich das ganze Problem von Macht und Herrschaft in nichts auflösen, und an seine Stelle werden die Prinzipien der Mitbestimmung und der Komplementarität treten.

Nun darf aber die Macht nicht nur geistig und psychologisch gefühlt, sondern sie muß als real, faßbar und unwiderstehlich erlebt werden. Sobald wir vergessen, daß die Macht ein Stück Lebensmuskel ist, verlieren wir die konkrete Vision und werden in den leeren Äther abgetrieben; wir zeichnen dann den Menschen ein falsches Bild über die entscheidende Bedeutung der Macht für das Schicksal der Gesellschaft. Ich will damit folgendes sagen: Damit das Volk dem Staat die Macht abringen kann, muß die Steuerung der Gesellschaft so weit wie möglich entprofessionalisiert werden. Sie muß also so einfach, transparent, allgemein zugänglich und handhabbar gemacht werden, daß die meisten Funktionen von Durchschnittsbürgern ausgeübt werden können. Diese Betonung des Amateurtums gegenüber dem Professionalismus ist keineswegs neu; auf ihr ruhte schon die demokratische Praxis in Athen über viele Generationen. So erfolgreich war diese Praxis, daß die Demokratie in der polis stärker über das Losverfahren als über Wahlen ausgeübt werden konnte. Und immer wieder zeigte sie sich im Verlauf der Geschichte, so etwa in der in höchst einfachen Worten gehaltenen Verfassung, die sich die Bauern von Vermont vor zweihundert Jahren gaben und die auch heute noch durch ihre kurz gehaltenen Artikel und den weitgehenden Verzicht auf Ausführungsbestimmungen beeindruckt.

Eine weitere physisch spürbare Seite der Macht ist das Militär, schon weil unbestreitbar die Macht des Staates oder des Volkes letztlich auf Gewalt gegründet ist. Ob der Staat Macht besitzt oder nicht, hängt davon ab, ob er über das Gewaltmonopol verfügt. In analoger Weise beruht die Macht, die das Volk besitzt, auf seiner Bewaffnung und seiner eigenen Miliz, mit der es sich nicht nur gegen Verbrecher oder Eindringlinge, sondern auch gegen die ständige Bedrängnis von seiten des Staates zu Wehr setzen kann. Auch hier war den Menschen in Athen wie in Vermont nur allzusehr bewußt, daß ein Berufsheer die Freiheit bedroht und daß der Staat ein Instrument zur Entwaffnung der Bürger ist.

Das Vorhaben der Errichtung eines wirklich an den Bürgern orientierten Systems, d.h. einer authentischen Politik, eines seiner Macht sicheren Bürgertums und einer kommunalisierten Wirtschaft, stünde also auf äußerst schwachen Füßen, wenn es sich nicht der Polizei, der Berufsarmee und unserer Pseudomiliz, der Nationalgarde, entledigen und an ihre Stelle eine echte Miliz, also eine Bürgerwehr, setzen würde; diese muß einerseits Polizeipatrouillen in rotierender Zusammensetzung umfassen, andererseits gut ausgebildete Bürgersoldaten, um die Freiheit gegen äußere Bedrohungen zu verteidigen. Niemals hätte die griechische Demokratie die wiederholten Attacken der Aristokraten ohne ihre Hopliten überlebt, jene Bürgermiliz aus Fußkämpfern, die jederzeit unter gewählten Führern und mit eigenen Waffen in den Kampf ziehen konnten. Wenn der Staat über die autonomen Kommunen die Oberhand gewann, wenn sogar in freien Städten Oligarchien die Macht übernehmen konnten, so ging diese tragische Wendung der Geschichte einher mit professionellen Waffenträgern, die einem unbewaffneten Volk die Macht abpreßten oder aber ihm die Waffen entwanden, angeblich um es vor dem (wie unsere Linksliberalen sagen) „Risiko wilder Schußwechsel" im privaten und Nachbarschaftsbereich zu bewahren. Hier begegnet uns wieder jener Zug des Cowboys oder „Revolverhelden" im Gesicht des „Amerikanischen Traums", mit dessen Hilfe der andere, traditionelle, vom freien Bauerntum geprägte Zug zynisch verdrängt zu werden pflegt.

DIE FERNE VISION

Hinter dem Programm für die unmittelbar vor uns liegende Zeit, das ich hier entworfen habe, zeichnet sich schon ein weiteres ab: Eine politische Welt ohne Staat, an dessen Stelle ein föderalistisches Netz kommunaler Versammlungen

getreten ist; die Wirtschaft nicht mehr von Konzernen beherrscht, sondern auf eine wahrhaft politische Ökonomie zurückgeführt, in der die Kommunen in ökonomischer wie politischer Interaktion miteinander stehen und die Bürger die materiellen Probleme ihrer Kommunen in offenen Versammlungen lösen und nicht in Akademiker, Farmer, Arbeiter und Angestellte auseinanderfallen. Aus Berufstätigen werden diese Menschen dann zu Trägern des öffentlichen Lebens; mehr noch, sie werden eine Welt errichten, in der die Schwerter wahrlich zu Pflugscharen umgeschmiedet werden können. Am Ende wird eine menschliche Ökogemeinschaft stehen, gewillt, sich nicht nur geistig und psychologisch, sondern auch in Architektur, Technik und innerer Struktur in die natürlichen Ökogemeinschaften einzufügen, die unseren Planeten bedecken.

Es ist zu hoffen, daß ein solches Programm eine Gemeinschaft ohne Hierarchien und Klassen verheißt, in der man natürliche wie soziale Unterschiede achtet, anstatt sie mit dem trennenden Verdikt des „Andersseins" zu belegen, unter dem die Beziehungen der Menschen untereinander und zu den übrigen Lebensformen auf der Erde so furchtbar gelitten haben.

Meine „endgültige" Vision, also dieses zweite Programm für eine fernere Zukunft, habe ich bereits in früheren Schriften ausführlich dargelegt. Um sie zu realisieren, kann man nicht auf eine schlagartige „Revolution" zählen; es ist unmöglich, unsere heutige Gesellschaft in so kurzer Zeit durch eine völlig andersgeartete zu ersetzen. Wie wir wissen, haben solche Revolutionen in der Geschichte auch nie stattgefunden, sondern nur eine dramatische Folge tragischer Fehlschläge geliefert. Selbst der Französischen Revolution, von der Linken gern als „Paradigma" eines raschen gesellschaftlichen Wandels vereinnahmt, ging eine Generationen währende Inkubationszeit voraus; an ihr eigentliches Ende wiederum gelangte sie erst weitere hundert Jahre danach mit der Ausrottung der letzten sans culottes auf den Barrikaden der Pariser Commune.

Niemand sollte auch dem Mythos verfallen, Barrikaden seien mehr als bloße Symbole und eine Bürgerwehr mehr als nur ein erster, zaghafter Schritt auf dem Weg zu Entwaffnung des Staates. Allerdings wird dadurch unzweideutig unser Anspruch klargestellt, wo das „Gewaltmonopol" eigentlich liegen sollte – in der Hoffnung, in einer mit Kernwaffen überladenen Welt ließe sich die Gewalt doch noch zügeln. Die Brücke zwischen meinem Minimalprogramm und dem endgültigen wird durch einen, allerdings langwierigen, Prozeß geschlagen, in dessen Verlauf die existierenden freiheitlichen Institutionen und Traditionen schrittweise ausgebaut und erweitert werden. Eine „Revolution" zu machen hieß einmal, in einer veränderten Welt überlieferte Rechte wiederherzustellen und die Emanzipation der Menschen durch die Kraft und Würde der Tradition zu legitimieren. Für unsere Gegenwart bedeutet dies, daß wir die Republik zu

demokratisieren suchen – ein eher defensives Verhalten, denn wir müssen Freiheiten behaupten und ausbauen, die wir vor Jahrhunderten erobert und in Institutionen umgesetzt haben. In der Zukunft werden wir dann unsere Demokratie radikalisieren müssen, indem wir die zuvor geretteten demokratischen Institutionen mit utopischen und kreativen Inhalten anreichern. In dieser Phase, das sei nicht verschwiegen, werden wir aus der Position eines Gegengewichts – hier unsere demokratischen Institutionen, dort der Staat – hervortreten und in einem aggressiven Anlauf versuchen, den Staat vollends durch die kommunal-föderalistischen Strukturen zu ersetzen. Im tiefsten hege ich die Hoffnung, daß die Macht des Staates im Lauf der Zeit durch lokale oder andere bürgerliche Strukturen ausgehöhlt wird, ja daß seine Legitimität und erst recht seine Autorität und Durchsetzungskraft so geschwächt sein werden, daß er in der Konfrontation einfach zusammenbricht. Denn auch für die Beantwortung der Frage, ob so gewaltige Verschiebungen wirklich möglich sind, können wir von den großen Revolutionen der Vergangenheit lernen. Den doch scheinbar so allmächtigen Monarchien war, als sich das republikanische Prinzip vor 200 Jahren durchsetzte, die Macht bereits in einem solchen Maße entglitten, daß sie eher zerbröckelten als „stürzten" – so wie eine Mumie zu Staub zerfällt, wenn sie unvermittelt einem frischen Luftzug ausgesetzt wird.

Es gibt aber auch eine ganz andere endgültige Vision: Eine Welt, in der die Verstädterung Stadt und Land so restlos verschlungen haben wird, daß schon allein das Wort „Gemeinschaft" archaisch wirkt; eine Marktgesellschaft, die auch noch die intimsten Bereiche und Schutzzonen unserer persönlichen Existenz durchdringt und jeden Sinn für Persönlichkeit und Individualität erstickt; ein Staat, in dem Begriffe wie Politik oder Gemeinsinn nur noch ein Zerrbild ihrer eigentlichen Bedeutung vermitteln und dessen unersättlichem Schlund die Freiheit als solche zum Opfer fällt.

Noch ist diese „Vision" (die eigentlich diese Bezeichnung nicht verdient) weit genug von unserer Gegenwart entfernt, daß die oben beschriebenen Gegenkräfte der Dualen Machtstruktur hoffen können, ihr Eintreten zu verhindern. Angesichts der andauernden Destrukturierung nicht nur der Gesellschaft, sondern auch der Natur steht mehr auf dem Spiel als allein die Freiheit und Autonomie des Menschen. Die ständige Zunahme der Kernkraftwerke und der Kernwaffenarsenale erinnert uns daran, daß unser Handeln auf diesem Planeten auf einen nahezu kosmischen Endpunkt hinsteuert. Indem wir Politik und Bürgerwesen authentisch wiederherstellen, erfüllen wir also nicht nur eine Vorbedingung für eine freie Gesellschaft – wir erfüllen auch eine Vorbedingung für unser Überleben als biologische Art. Denn noch lastet über uns ein zweifacher Schatten: eine Natur und eine Stadtlandschaft, die beide jegliche Struktur und jegliche Komplexität eingebüßt haben. Diese Natur aber wäre so versteinert und ihrer Variabilität beraubt, daß keine komplexe Lebensform – also auch nicht wir selbst – darin würden überleben können.

ANHANG I

DIE BEDEUTUNG DES FÖDERALISMUS

DAS DURCHSCHLAGENDSTE ARGUMENT, das einem bei dem Werben für eine partizipatorische Demokratie „von Angesicht zu Angesicht" entgegengehalten wird, lautet: „Dafür ist unsere Gesellschaft zu komplex." Die modernen Bevölkerungszentren, so heißt es, seien für eine direkte Entscheidungsfindung durch die Basis zu groß und zu konzentriert. Angeblich ist auch unsere Wirtschaft zu „global", als daß die Feinheiten von Produktion und Handel einfach aufgelöst werden könnten. Im Rahmen unseres gegenwärtigen transnationalen und häufig stark zentralisierten Gesellschaftssystems sei es vorzuziehen, innerhalb des Staates besser vertreten zu sein und die bürokratischen Institutionen effizienter zu gestalten, anstatt utopische „lokalistische" Ideen einer Volkskontrolle über Politik und Wirtschaft zu propagieren.

Im übrigen – so wird dann häufig weiter argumentiert – seien auch die Zentralisten eigentlich „Lokalisten" in dem Sinne, daß sie die Devise „Mehr Macht für das Volk" (oder wenigstens für seine Vertreter) hochhalten. Und natürlich seien gute Volksvertreter stets daran interessiert, die Wünsche ihrer „Wählerinnen und Wähler" (eines dieser anmaßenden Ersatzwörter für „Bürgerinnen und Bürger") kennenzulernen.

Aber eine direkte Demokratie, in der die Menschen sich begegnen? Diesen Traum, es gäbe in unserer „komplexen" Welt von heute irgendeine demokratische Alternative zum Nationalstaat, kann man doch wohl vergessen, oder? Wer für diese Art von „Lokalismus" eintritt, wird von Pragmatikern, selbst von sozialistisch eingestellten, gern als weltfremd hingestellt; man trifft bestenfalls auf wohlwollende Herablassung und wird schlimmstenfalls ungeniert verspottet. So trat beispielsweise im Jahre 1972 der demokratische Sozialist Jeremy Brecher mir in der Zeitschrift Root and Branch anläßlich meines Buches Post-Scarcity Anarchism entgegen; er forderte mich auf, zu erklären, wie sich unter meinem dort dargelegten dezentralistischen System verhindern ließe, daß etwa eine Gemeinde wie Troy im Staate New York ihre ungeklärten Abwässer in den Hudson kippt, aus dem stromab liegende Gemeinden wie etwa Perth Amboy ihr Trinkwasser gewinnen.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint eine Argumentation wie die von Brecher sehr für eine zentralisierte Regierungsmacht zu sprechen. Man hält eine

zwar „demokratische“, aber doch weitgehend topdown aufgebaute Struktur für erforderlich, um den ökologischen Egoismus einzelner Siedlungsgebiete auf Kosten anderer zu unterdrücken. Doch die üblichen ökonomischen und politischen Argumente gegen die Dezentralisierung, die von Perth Amboy und seinem gefährdeten Trinkwasser bis zu unserer angeblichen „Erdölsucht“ reichen, stehen oder fallen mit einigen äußerst fragwürdigen Prämissen. Schlimmer noch, sie setzen die unbewußte Hinnahme des wirtschaftlichen Status quo voraus. dezentralismus und selbstversorgung

Jedes visionäre Denken wird geradezu säureartig zerfressen von dem Prinzip, alles Existierende müsse notwendig existieren. (Man denke nur an die „sozialistische Marktwirtschaft“, der die Linken seit neuestem anhängen, anstatt sich mit dem Versagen sowohl der Marktwirtschaft als auch des Staatssozialismus zu beschäftigen). Natürlich müssen wir Kaffee für diejenigen importieren, die beim Frühstück ihren Schuß brauchen, oder exotische Metalle für Menschen, die sich etwas Dauerhafteres leisten möchten als die Schrottprodukte, die unsere Wegwerfwirtschaft durchaus wohlüberlegt ausstößt. Aber mal abgesehen von der absoluten Irrationalität, Dutzende Millionen von Menschen in verstopfte, ja geradezu erstickende Stadtagglomerationen einzupferchen: Ist die heutige exzessive internationale Arbeitsteilung eigentlich wirklich notwendig, um menschliche Bedürfnisse zu stillen? Oder wurde sie nicht vielmehr eingerichtet, um multinationalen Konzernen exzessive Profite zu verschaffen? Wollen wir wirklich die ökologischen Folgen übersehen, die es hat, wenn wir die Schätze der Dritten Welt plündern? Grenzt es nicht an Wahnsinn, wenn wir unser wirtschaftliches Schicksal an ölreiche Länder koppeln, nur um aus diesem Stoff krebserregende und die Luft verpestende Substanzen erzeugen zu können? Jedenfalls ist es unglaublich kurzsichtig, einfach darüber hinwegzugehen, daß unsere „globale Wirtschaft“ das Ergebnis einer wuchernden Industriebürokratie und einer dem Prinzip „Wachse oder stirb“ verpflichteten Konkurrenzwirtschaft ist.

Es erübrigt sich eigentlich, genauer auszuführen, warum ein Mindestmaß an Selbstversorgung ökologisch wünschenswert ist. Fast jedem für Umweltprobleme aufgeschlossenen Menschen ist klar, daß eine weitgehende nationale und internationale Arbeitsteilung im Wortsinn verlustreich ist. Diese übersteigerte Arbeitsteilung führt zu einer Überorganisation in Form riesiger Bürokratien und ressourcenverschlingender Transportvorgänge über weite Entfernungen; sie erschwert das Recycling von Abfällen und eine sinnvolle Verwendung lokal oder regional verfügbarer Rohstoffe; die Konzentration ihrer Industrieanlagen und Wohngebiete ist eine Quelle der Umweltverschmutzung.

Außerdem darf man nicht vergessen, daß relativ selbstgenügsame Gemeinschaften, deren Handwerk, Landwirtschaft und Industrie in einem erkennbar

vernetzten Bund mit anderen Gemeinschaften arbeiten, dem Einzelnen mehr Anregungen und Möglichkeiten eröffnen, um sich zu einer abgerundeten Persönlichkeit voller Selbstwertgefühl und Kompetenz zu entwickeln. Das griechische Ideal des ausgeglichenen Bürgers in einer ausgeglichenen Umwelt tauchte denn auch nicht nur in den utopischen Werken eines Charles Fourier wieder auf, sondern lag überhaupt den Anarchisten und Sozialisten im vorigen Jahrhundert lange Zeit am Herzen.

Um die Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit überwinden zu können, sahen sie es als unabdingbar an, daß jede und jeder die Möglichkeit erhalten würde, sich im Verlauf selbst einer relativ kurzen Arbeitswoche (in Fouriers Idealgesellschaft sogar während jedes einzelnen Tages) vielen verschiedenartigen Aufgaben zu widmen. Nur so seien die mit der allgemeinen Arbeitsteilung verbundenen Statusunterschiede aufzuheben und könne man den Reichtum an Erfahrungen fördern, der mit dem ungehinderten Wechsel zwischen Industrie, Handwerk und Landwirtschaft einhergehen würde. So würde die Selbstversorgung zu einer reicheren, durch vielfache Erfahrungen, Fähigkeiten und Bestätigungen gestärkten Persönlichkeit der Menschen führen. Leider aber ist diese Vision nicht nur den Linken, sondern auch vielen Umweltschützern verlorengegangen; man neigt einem pragmatischen Sozialdemokratismus zu, und die linke Bewegung kennt ihre eigene visionäre Vergangenheit nicht mehr.

Wir dürfen, so meine ich, nicht aus dem Auge verlieren, was ein wahrhaft ökologischer Lebensstil ist – nämlich mehr als nur das Befolgen ökologischer Rezepte für die Praxis. Es gibt zahllose Handbücher, aus denen wir lernen sollen, „in ökologischer Verantwortung“ Ressourcen einzusparen, unser Geld zu investieren, zu essen und zu kaufen; aber die meisten davon sind nur ein groteskes Zerrbild der viel grundsätzlicheren Notwendigkeit, uns darüber klarzuwerden, was es eigentlich heißt, in des Wortes vollster Bedeutung ökologisch zu denken. Ich möchte beispielsweise behaupten, daß organischer Gartenbau mehr ist als eine begrüßenswerte Form der Hauswirtschaft und eine Quelle gesunder Nahrung: Er vermittelt uns vor allem einen direkt erfahrbaren Platz im allgemeinen Nahrungsnetz. Wir erzeugen selbst, was wir verzehren, und wir geben der Umwelt zurück, was wir ihr entnommen haben.

Nahrung wird so zu mehr als nur einer materiellen Zufuhr. Der Boden, den man bearbeitet, die lebendigen Organismen, die man hegt und verzehrt, der Kompost, den man anlegt – dies alles fließt zu einem ökologischen Kontinuum zusammen, nährt die Seele und den Körper, schärft die Empfänglichkeit für die nicht-menschliche wie für die menschliche Welt um uns. Ich kann die eifernden „Spiritualisten“ nur noch komisch finden, die zum großen Teil eine angeblich „natürliche“ Landschaft nur passiv bewundern können oder aber an Rituale,

Zaubersprüche oder heidnische Gottheiten glauben (manchmal an alles zusammen); dabei entgeht ihnen, daß aus einer der charakteristischsten Tätigkeiten des Menschen – nämlich dem Nahrungsanbau – mehr an ökologischer Sensibilität (meinetwegen auch Spiritualität) entspringen kann als aus allen Anrufungen und Mantras, die jemals im Namen des ökologischen Spiritualismus erdacht worden sind.

Wenn es nun um so gewaltige Umwälzungen geht wie die Auflösung des Nationalstaats und seinen Ersatz durch eine partizipatorische Demokratie, so beschränken sich diese Veränderungen also nicht allein auf die politischen Strukturen, gleichsam innerhalb eines psychologischen Leerraums. Wie ich damals Jeremy Brecher entgegengehalten habe, kann man in einer Gesellschaft, die kompromißlos auf eine dezentralistische und partizipatorische, von kommunitären und ökologischen Grundsätzen geleitete Demokratie hinsteuert, vernünftigerweise erwarten, daß die Menschen sich gesellschaftlich nicht derart verantwortungslos verhalten würden, das Wasser des Hudson in der geschilderten Weise zu verunreinigen. Dezentralismus, eine partizipatorische Demokratie des direkten Kontakts, eine „lokalistische" Betonung von Gemeinschaftswerten: Sie alle sollten als Teile eines Ganzen betrachtet werden – diese Vision vertrete ich jedenfalls seit mehr als 30 Jahren. In diesem „Ganzen" verbirgt sich nicht nur eine neue Politik, sondern eine ganz neue politische Kultur, also eine neue Art des Denkens und Fühlens, der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Naturerlebens. Begriffe wie „Politik" und „Bürgerwesen" erhalten nicht nur ihren früheren gewichtigen Inhalt zurück, sondern werden für unsere heutigen Ziele fortentwickelt.

Punkt für Punkt läßt sich ohne Schwierigkeiten zeigen, wie die internationale Arbeitsteilung durch Nutzung lokaler und regionaler Ressourcen erheblich gemildert werden kann. Man kann Umwelttechniken einsetzen und den Konsum der Menschen auf ein rationales – und weniger gesundheitsschädliches – Maß beschränken. Man kann darauf hinwirken, die Bedürfnisse der Menschen durch Qualitätserzeugnisse zu befriedigen statt durch Wegwerfprodukte. Es ist schon geraume Zeit her, daß ich eine lange Liste solcher Möglichkeiten aufgestellt und kommentiert habe (1965 in meinem Essay Towards a Liberatory Technology – leider der heutigen Generation umweltorientierter Menschen nicht mehr zugänglich). Schon damals habe ich mich für regionale Integration ausgesprochen und für Ökogemeinschaften, die ihre Ressourcen miteinander vernetzen. Dezentral organisierte Gemeinschaften sind nun einmal notwendigerweise voneinander abhängig.

PROBLEME DES DEZENTRALISMUS

Während viele praktisch denkende Menschen kein Auge für die Bedeutung des Dezentralismus haben, ignoriert ein großer Teil der Umweltbewegung die durchaus realen Probleme, die der „Lokalismus" aufwirft und die mindestens ebenso beunruhigend sind wie die Folgen eines Globalismus, der die wirtschaftlichen und politischen Vorgänge auf der ganzen Erde miteinander verknüpft sehen will. Versäumt man den von mir empfohlenen ganzheitlichen Wandel in Kultur und Politik, dann kann ein Dezentralismus, der sich auf Isolation und Selbstversorgung beschränkt, leicht zu Chauvinismus und kulturellem Kirchturmsdenken führen. Mit der Borniertheit des Kirchturmhorizonts können ebenso schwerwiegende Probleme verbunden sein wie mit einer „globalen" Mentalität, die sich über die Unverwechselbarkeit der verschiedenen Kulturen hinwegsetzt, über die Besonderheiten der einzelnen Ökosysteme und Ökoregionen und über die Notwendigkeit, in Gemeinschaften im menschlichen Maß eine partizipatorische Demokratie zu ermöglichen. Man sollte diese Fragen nicht geringschätzen, neigt doch die Umweltbewegung derzeit dazu, in gutgemeinte, aber recht naive Extreme zu verfallen. Ich muß es immer und immer wieder betonen: Wir müssen einen Weg finden, um die Welt mit allen Lebewesen – menschlichen wie nicht-menschlichen – zu teilen; dies aber wird in solchen Gemeinschaften schwierig sein, die sich zu sehr auf „Selbstversorgung" kaprizieren.

Örtliche Unabhängigkeit und Selbstversorgung können auf Abwege führen, auch wenn ich die Motive ihrer Verfechter achte. Vielleicht sollte beispielsweise eine Gemeinschaft ihre Bedarfsgüter wirklich selbst produzieren, soweit sie dazu in der Lage ist; insofern stimme ich David Morris vom Institute for Local Self-Reliance zu. Aber Gemeinschaften können einfach nicht alles produzieren, was sie benötigen – es sei denn, sie kehrten zur Knochenarbeit eines Dorflebens zurück, das die Menschen vor der Zeit altern ließ und ihnen kaum erlaubte, sich in irgendeiner Art außerhalb ihres unmittelbaren Lebensbereichs politisch zu betätigen.

In der Tat gibt es leider in der Ökologiebewegung Stimmen, die für eine Rückkehr zu einer extrem arbeitsintensiven Wirtschaftsweise – oder gleich zu den Göttern der Steinzeit – plädieren. Wir müssen offensichtlich den Idealen des „Lokalismus", des Dezentralismus und der Selbstversorgung neue Bedeutungsinhalte vermitteln.

Wir sind zwar heute in der Lage, den Grundbedarf zum Leben – und noch einiges mehr – in einer ökologischen Gesellschaft zu decken, die auf die Produktion qualitativ hochwertiger und nützlicher Güter hin angelegt ist. Und doch

ertönt aus wieder anderen Winkeln der Ökologiebewegung nur zu oft der Ruf nach einer Art „Kollektivkapitalismus", wobei jede Gemeinschaft wie ein Unternehmer auftreten und ihre jeweiligen Ressourcen als Eigentum behandeln soll. In so einem genossenschaftlichen System würde sich aber sofort wieder ein marktorientiertes Distributionssystem abzeichnen, bei dem die Genossenschaften sich in einem Netz bourgeoiser „bürgerlicher Rechte" verfangen würden – also in Verträgen und Konten, die genau regeln, wieviel eine Gemeinschaft „im Austausch" für ihre Lieferungen an andere zu erhalten hat. Eben dieser Degenerationsprozeß spielte sich in Barcelona unter einigen der dort im Jahre 1936 enteigneten und unter Arbeiterkontrolle gestellten Unternehmen ab, und er wurde denn auch in der Frühphase der spanischen Revolution von der anarchosyndikalistischen CNT bekämpft.

Es ist traurig aber wahr: Weder Dezentralisierung noch Selbstversorgung sind – für sich genommen – notwendigerweise demokratisch. So war die von Plato im Staat entworfene Idealstadt zwar selbstversorgend, sollte aber gleichzeitig eine Elite von Kriegern und Philosophen unterhalten. Und sie hätte ihre Selbstversorgungsfähigkeit auch nur aufrechterhalten können, wenn sie – hierin Sparta gleich – sich gegen die von außen kommenden, angeblich „korrumpierenden" kulturellen Einflüsse abgeschottet hätte (was übrigens auch viele abgeschlossene Gesellschaften Asiens kennzeichnet). Ebenso stellt die Dezentralisierung allein noch nicht den ökologischen Charakter einer Gesellschaft sicher. Auch eine dezentral organisierte Gesellschaft kann extrem hierarchisch aufgebaut sein; ein gutes Beispiel hierfür ist der Feudalismus in Europa und im Orient, erhoben sich doch in diesen Gesellschaften die Hierarchien der Fürsten, Herzöge und Barone über einer Masse weitgehend dezentral lebender Gemeinden. Bei allem schuldigen Respekt vor Fritz Schumacher: Klein ist nicht immer schön.

Ebensowenig garantieren das menschliche Maß einer Gemeinschaft und der Einsatz „angepaßter Technologien" bereits einen Schutz gegen Herrschaft. Schließlich hat die Menschheit jahrtausendelang in winzigen Dörfern und Städtchen gelebt, in denen häufig feste soziale Bindungen existierten und gelegentlich sogar kommunistische Eigentumsformen galten. Dennoch bildeten sie die Grundlage, auf der sich die Herrschaft despotischer Reiche erheben konnte. Schaut man nur auf die Wirtschafts- und die Eigentumsordnung, so könnten sie – gemessen an der „Nullwachstum"-Forderung von Wirtschaftswissenschaftlern wie Herman Daly – einen der obersten Ränge einnehmen; in Wirklichkeit waren sie die Bausteine der schrecklichsten indischen und chinesischen Despotien. Mehr noch als vor brandschatzenden Heeren fürchteten diese dezentralen Selbstversorger sich vor der Ausplünderung durch die kaiserlichen Steuereintreiber.

Wollten wir derartige Gemeinschaften nur deshalb gutheißen, weil sie klein genug und ausreichend dezentral und selbstversorgend waren und über „angepaßte Technologien" verfügten, dann müßten wir auch darüber hinwegsehen, wie sehr sie kulturell stagnierten und wie leicht sie durch fremde Eliten zu beherrschen waren. Vielleicht fand sich dort eine traditionelle, organisch anmutende Arbeitsteilung; vielerorts bildete sich jedoch gerade hierdurch die Unterdrückung durch ein demütigendes Kastensystem heraus. Die indische Gesellschaft leidet darunter bis auf den heutigen Tag.

Ich denke also nicht, daß ich mir selbst widerspreche, wenn ich noch einmal betone: Dezentralismus, „Lokalismus", Selbstversorgung, selbst Föderalismus können – je für sich genommen – nicht sicherstellen, daß wir eine rationale ökologische Gesellschaft erreichen. Jedes dieser Kriterien traf irgendwann und irgendwo schon einmal zu und hat sich doch nur im Sinne bornierter Kleingemeinschaften, oligarchischer Herrschaftssysteme, sogar despotischer Regimes ausgewirkt. Aber es ist auch wahr, daß wir der institutionellen Strukturen, die sich um diese Begriffe ranken, und ihrer geschickten Kombination bedürfen, wenn wir jemals an das Ziel einer freien, ökologisch orientierten Gesellschaft gelangen wollen föderalismus und interdependenz

Dezentralismus und Selbstversorgung lassen sich also nicht über den „Lokalismus" allein verwirklichen, sondern erfordern den Rückgriff auf viel tiefgreifendere gesellschaftliche Organisationsprinzipien. Neben möglichst weitgehender Dezentralisierung und Selbstgenügsamkeit, neben dem Einsatz einer umweltfreundlichen Technik im Rahmen von Gemeinschaften im menschlichen Maß benötigen wir zwingend eine demokratische und wirklich kommunitäre Interdependenz – kurz, eine libertäre Form des Föderalismus.

In zahlreichen Aufsätzen und eben auch in diesem Buch habe ich im einzelnen die Geschichte föderalistischer Strukturen ausgebreitet, von der Antike über das Mittelalter bis hin zu neuzeitlichen Verbänden wie denjenigen der comuneros in Spanien Anfang des 16. Jahrhunderts, der Pariser sections von 1793 und der revolutionären spanischen Anarchisten nach 1930. Bis heute sind viele der schwerwiegenden Mißverständnisse, die bei den Dezentralisten auftreten, darauf zurückzuführen, daß diese kein Auge für die Notwendigkeit von Föderationen haben – obgleich doch Föderationen mindestens potentiell der Tendenz dezentralisierter Gemeinschaften, in abgeschlossenes Kirchturmsdenken abzugleiten, entgegenwirken können. Solange wir die Bedeutung des Föderalismus nicht vollkommen verstanden haben – daß er nämlich ein Schlüsselbegriff für einen sinnvollen Dezentralismus ist –, besteht die Gefahr, daß das Programm eines libertären Kommunalismus für falsche, selbst die borniertesten Zwecke mißbraucht wird oder bestenfalls eine Leerformel bleibt.

Was also ist Föderalismus? Er umfaßt vor allem ein Netz von Räten, die Verwaltungsfunktionen ausüben und deren Mitglieder Delegierte der einzelnen Dörfer, Kleinstädte oder Stadtteile sind, direkt demokratisch gewählt in Vollversammlungen der jeweiligen Bewohner. Die Mitglieder dieser föderalistischen Räte sind an eindeutige Aufträge gebunden; sie sind den sie entsendenden Versammlungen verantwortlich und können jederzeit abberufen werden. Ihre Aufgabe ist es, die Maßnahmen zu koordinieren und umzusetzen, die ihrerseits von den Versammlungen selbst festgelegt wurden. Ihr Auftrag ist also rein praktisch und verwaltungstechnisch und schließt auf keine Weise das Recht ein, nach dem Muster der Volksvertreter in einem republikanischen Regierungssystem über die Politik selbst zu bestimmen.

In dem föderalistischen Ansatz wird nämlich streng zwischen politischen Entscheidungen, also der Festlegung bestimmter Maßnahmen, und der Koordinierung und Umsetzung dieser Maßnahmen unterschieden. Das politische Entscheidungsrecht liegt ausschließlich bei den Volksversammlungen, in denen eine partizipatorische Demokratie ausgeübt wird. Verantwortlich für die Verwaltung, Koordination und Umsetzung sind die föderalistischen Räte, und über diese werden auch die einzelnen Dörfer und Städte miteinander zu föderalistischen Netzen verknüpft. Die Macht wird also von der Basis ausgehend nach oben hin ausgeübt, nicht von oben nach unten, und sie nimmt immer mehr ab, je höher die Räte angesiedelt sind und je weiter ihre Zuständigkeitsbereiche geographisch ausgreifen.

Entscheidend für eine Realisierungschance des Föderalismus ist die Interdependenz der Gemeinschaften – das bedeutet ein gegenseitiges Geben und Nehmen bei der Verwendung der Ressourcen und der Produkte und überhaupt bei der Entscheidung über einzuschlagende Wege. Alle Gemeinschaften müssen in irgendeiner Weise genötigt sein, zur Deckung eigener Bedürfnisse oder zur Realisierung gemeinsamer Ziele auf andere zu zählen und somit Teil eines vernetzten größeren Ganzen zu sein; falls nicht, droht sofort die Gefahr eines kurzsichtigen Einzelgängertums. Nur wenn wir uns klarmachen, daß der Föderalismus als eine Weiterentwicklung partizipatorischer Verwaltung – in der Form föderaler Netze – verstanden werden muß, läßt sich verhindern, daß die zu größeren Ensembles zusammengeschlossenen Gemeinschaften sich im Zeichen von Dezentralismus und „Lokalismus" borniert auf sich selbst zurückziehen und das Zusammenleben der Menschen Schaden leidet.

Der Föderalismus eröffnet also die Möglichkeit, die Interdependenz zu stabilisieren, die ohnehin unter den Gemeinden und Regionen herrschen sollte. Er bietet sogar einen Weg, um diese Interdependenz zu demokratisieren, ohne das Prinzip der lokalen Kontrolle aufzugeben. Zwar ist die Selbstversorgung von

Gemeinden und Regionen innerhalb vernünftiger Grenzen sehr zu begrüßen, aber es bedarf des Föderalismus, um die Extreme einer örtlich fixierten Kirchturmpolitik auf der einen Seite und einer übersteigerten nationalen und internationalen Arbeitsteilung auf der anderen Seite zu vermeiden. Er bietet also, um es zusammenzufassen, eine Chance für jede Gemeinschaft, ihre erfüllte Identität zu bewahren und doch gebend und nehmend an jenem größeren Ganzen teilhaben zu können – der ausgeglichenen, ökologischen Gesellschaft.

Seine höchstentwickelte Form als Organisationsprinzip der Gesellschaft erreicht der Föderalismus, wenn die Wirtschaft selbst föderalisiert wird, wenn also landwirtschaftliche Betriebe, Fabriken und sonstige Unternehmen von der Kommune übernommen werden. Denn dann bestimmt jede Kommune, ob groß oder klein, in der Verflechtung mit den anderen Kommunen über die Verwendung ihrer eigenen Ressourcen. Es hieße, unnötigerweise eine zu sehr vereinfachte Dichotomie aufzustellen, wollte man nur die Wahl zwischen völliger Selbstversorgung einerseits und einem marktwirtschaftlichen Austauschsystem andererseits zulassen. Ich glaube lieber daran, daß eine föderalistische ökologische Gesellschaft auf dem Prinzip des Teilens aufgebaut ist, daß sie also mehr Gefallen daran findet, den einzelnen Gemeinschaften nach ihren Bedürfnissen zu geben, als daß ich kapitalistische „Genossenschaften" sich in den Schlingen des quid pro quo der Austauschverhältnisse verfangen lassen möchte.

Unmöglich? Ich sehe keine lebensfähige Alternative zu einer föderal kommunalisierten Wirtschaft – oder sollen wir etwa glauben, daß die Verstaatlichung des Eigentums (die zur politischen Macht des Zentralstaats noch die wirtschaftliche hinzufügt) oder aber eine private Marktwirtschaft (deren Lebensgesetz „Wachse oder stirb" unseren gesamten Planeten ökologisch zu destabilisieren droht) besser funktionieren kann? Auf jeden Fall werden die Gemeinschaften nach unseren Vorstellungen die Lösung ihre Probleme endlich nicht mehr den – ihren eigenen Interessen verpflichteten – privilegierten Staatsbürokraten oder raffgierigen bourgeoisen Unternehmern übertragen, sondern den Bürgerinnen und Bürgern selbst, ohne Rücksicht darauf, wo und als was sie tätig sind. Endlich wird man sich über die herkömmlichen Sonderinteressen – sei es des Berufs, des Arbeitsplatzes, des Status oder des Eigentums – erheben und ein Allgemeininteresse formulieren müssen, in dem sich die Probleme aller widerspiegeln.

Der Föderalismus ist also ein Ensemble, gebildet aus Dezentralisierung, „Lokalismus", Selbstversorgung und Interdependenz. Aber noch etwas gehört unverzichtbar dazu: Die sittliche und charakterliche Erziehung – von den Griechen paideia genannt –, aus der rationale, aktive Bürger einer partizipatorischen Demokratie hervorgehen anstelle der passiven Wähler und Verbraucher von

heute. Es gibt letzten Endes nichts, was den bewußten Umbau unserer Beziehungen untereinander und zwischen uns und der Natur ersetzen könnte.

Diejenigen, die den Umbau der Gesellschaft und unseres Verhältnisses zur Natur jeweils ausschließlich durch Dezentralisierung oder durch „Lokalismus“ oder durch Selbstversorgung glauben bewerkstelligen zu können, haben die vollständige Lösung noch nicht in der Hand. Dies sind alles notwendige Voraussetzungen einer Gesellschaft föderierter Kommunen; wird auch nur eine davon ausgelassen, dann entsteht im angestrebten Gesellschaftsgewebe ein gähnendes Loch. Dieses Loch würde größer und größer werden und schließlich das ganze Gewebe zerstören. Genauso würde eine Marktwirtschaft, selbst im Verein mit „Sozialismus“, „Anarchismus“ oder wie immer man sich die gute Gesellschaft vorstellt, am Ende diese Gesellschaft restlos beherrschen. Schließlich ist es auch wichtig, nicht den Unterschied zwischen der Festlegung und der Umsetzung politischer Maßnahmen zu ignorieren; denn sobald einmal die Entscheidung über die Vorgaben dem Volke entglitten ist, fällt sie in die Hände seiner Abgesandten und macht diese binnen kurzem zu Bürokraten.

Der Föderalismus ist also als ein Ganzes aufzufassen – nämlich als ein bewußt gestaltetes Gebilde aus Interdependenzen, in dem sich eine partizipatorische kommunale Demokratie mit einem sorgfältig überwachten Koordinierungssystem verbindet. Dialektisch entwickeln sich hierin Unabhängigkeit und Abhängigkeit zu einer höheren Form gegenseitiger Abhängigkeit, ganz wie in einer freien Gesellschaft jede und jeder einzelne aus der Abhängigkeit des Kindes in die Unabhängigkeit des Jugendlichen hineinwächst, dann aber beides zu einer bewußten Form der Interdependenz unter den Menschen sowie zwischen Mensch und Gesellschaft verschmilzt.

So ist der Föderalismus also auch nichts Starres, sondern eine bewegliche, in ständiger Weiterentwicklung befindliche Form des sozialen Stoffwechsels, bei der die Identität der ökologischen Gesellschaft vermittels ihrer Differenzen und dank ihrer Fähigkeit zu immer stärkerer Differenzierung gewahrt wird. Mit dem Föderalismus verbindet sich nicht etwa ein Schlußkapitel der Sozialgeschichte (was neuerdings die Ideologen eines „Endes der Geschichte“ für den liberalen Kapitalismus beanspruchen), sondern er wird zu einem Ausgangspunkt für eine neue ökogesellschaftliche Geschichte, die sich durch eine partizipatorische Evolution innerhalb der Gesellschaft sowie im Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur auszeichnet.

DIE FÖDERATION ALS DUALE MACHT

In dem bisher Gesagten habe ich vor allem zu zeigen versucht, daß Föderationen auf kommunaler Basis in einem scharfen Spannungsverhältnis zum Zentralstaat allgemein, in neuerer Zeit speziell zum Nationalstaat, standen. Mir kam es dabei darauf an, daß der Föderalismus nicht einfach nur eine besondere Form der Handhabung gesellschaftlicher Angelegenheiten ist, ob nun auf die einzelnen Bürger oder auf die Kommunen bezogen. Er ist vielmehr eine pulsierend lebendige Tradition der Menschheit mit einer jahrhundertealten Geschichte. Über Generationen haben Föderationen sich dem beinahe ebenso langen geschichtlichen Trend zur Zentralisierung und zur Entstehung des Nationalstaats entgegengestemmt.

Solange man nicht das Spannungsverhältnis erkennt, das zwischen dem föderalen und dem staatlichen Prinzip besteht – und das in einigen Nationalstaaten zur Etablierung von Zwischeninstanzen wie etwa Provinzregierungen in Kanada oder Behörden der Gliedstaaten in den USA und so zu der Illusion einer „lokalen Kontrolle“ geführt hat –, solange bleibt das föderalistische Konzept ohne Sinn. Die Autonomie der kanadischen Provinzen oder die Rechte der Einzelstaaten in den USA sind ebensowenig föderalistisch, wie die „Sowjets“ oder Räte als Instrument der Volksherrschaft in einem Spannungsverhältnis zu Stalins totalitärem Staat existieren konnten. Die Bolschewiken bemächtigten sich der russischen Räte und setzten binnen zwei Jahren nach der Oktoberrevolution ihre Partei an deren Stelle. Wer auch immer die Rolle föderierter Kommunen als Gegengewicht zum Nationalstaat opportunistisch dadurch beeinträchtigt, daß er „föderalistische“ Bewerber für staatliche Regierungsbehörden aufstellt oder, wie einige unserer Grünen vorgeschlagen haben, einen Gouverneurskandidaten in Staaten, in denen die Demokratische Partei stark ist – für mich geradezu ein Alptraum –, der verwischt die Bedeutung, die dem Spannungsverhältnis zwischen Föderationen und Nationalstaaten zukommt; ja, er vernebelt die Tatsache, daß diese beiden auf lange Sicht überhaupt nicht nebeneinander existieren können.

Ich habe hier den Föderalismus als ein umfassendes Konzept dargestellt, also als eine Struktur für Dezentralisierung, partizipatorische Demokratie und „Lokalismus“, sowie als ein Potential für eine immer weitergehende Differenzierung und immer neue Entwicklungspfade. Ich wollte damit betonen, daß dieser ganzheitliche Begriff sich sowohl auf die Interdependenzen unter den Kommunen als auch auf die Verhältnisse innerhalb jeder einzelnen Kommune bezieht. Die Kommune ist, wie ich bereits andernorts ausgeführt habe, das unmittelbarste politische Betätigungsfeld des Individuums – die Welt, die direkt

an der Türschwelle des privaten Familienlebens und der persönlichen Freundschaft beginnt. Auf diesem elementarsten Feld einer Politik, die im hellenischen Sinn ganz wörtlich als Kontrolle über die polis, also die Gemeinschaft, zu verstehen ist, kann das Individuum sich aus einer bloßen Person in einen aktiven Bürger verwandeln und aus seiner privaten in eine öffentliche Rolle schlüpfen. Auf dieser Bühne – die als einzige dem Bürger einen direkten, funktionalen Einfluß auf die Zukunft der Gesellschaft gewährt – stehen die Menschen selbst miteinander in Interaktion , und zwar auf einer elementareren Ebene (sieht man von der Familie ab) als alle repräsentativen Herrschaftsformen, in denen die kollektive Macht sich in der Hand eines einzelnen oder einiger weniger bündelt – und so ihr Wesen verliert. Oder anders gesagt: Der authentische Schauplatz bürgerlich-öffentlichen Lebens ist die Kommune, mag sie auch im Lauf der Geschichte noch so sehr belastet und verunstaltet worden sein.

Denn im Gegensatz hierzu ist eine autoritäre oder auf Delegation gegründete „Politik"-Ebene nur möglich, wenn Gemeinden und Bürger sich ganz oder teilweise ihrer Macht entäußern. In der Kommune ist die wahre Welt des Bürgers zu finden. Bei all ihren Fehlentwicklungen würde man die elementare politische Natur dieser Welt völlig verkennen, wollte man selbst Führungsfunktionen in der Exekutive wie die eines Bürgermeisters mit repräsentativen Mächten, etwa einem Gouverneur, vergleichen. Wenn also die Grünen rein formallogisch und analytisch dahingehend argumentieren, die gemeinsame Zugehörigkeit zur „Exekutive" mache diese Funktionen austauschbar, dann reißen sie damit den Begriff der Exekutive, also der Machtausübung, völlig aus seinem Zusammenhang, verdinglichen ihn und lassen ihn zu einer toten Kategorie verkümmern – nur weil sich mit dem Wort bestimmte äußerliche Erscheinungen verbinden. Wir sollten erkennen, daß eine Stadt partizipatorische Demokratie ermöglicht; Provinzen und Regionalstaaten wie Kanada und die USA hingegen müssen als voll ausgebildete kleine Republiken verstanden werden, in denen bestenfalls echte Repräsentation herrscht, ungünstigenfalls aber eine Oligarchie den Ton angibt. In ihnen findet der Nationalstaat ein Medium, um sich auszudrücken; die Entwicklung eines Reiches bürgerlicher Freiheit können sie nur behindern.

Es ist also etwas qualitativ anderes, wenn ein Grüner sich auf der Grundlage eines libertär-kommunalistischen Programms um ein Bürgermeisteramt bewirbt, als wenn jemand unter dem gleichen Programm als Gouverneurskandidat auftritt. Letzteres läuft nur darauf hinaus, daß die Institutionen, die jeweils in der Kommune, in der Provinz und auf der nationalstaatlichen Ebene angesiedelt sind, dieses Kontexts entkleidet und unter die formale Rubrik „Exekutive" subsumiert werden – etwa so, als würde man Menschen und Saurier zur derselben biologischen Art zählen, nur weil beide eine Wirbelsäule haben. Jede dieser

institutionellen Funktionen muß in ihrem Zusammenhang gesehen werden, sei es nun ein Bürgermeister, Ratsmitglied oder Abgeordneter in der Gesamtstruktur einer Kommune oder ein Präsident, Premierminister oder Parlamentsabgeordneter in der Gesamtstruktur des Staates. Unter diesem Blickwinkel ist es eben ein fundamentaler Unterschied, ob ein Grüner Bürgermeister werden will oder ob er ein Provinz- oder Staatsamt anstrebt. Ich könnte wirklich noch endlos weiter begründen, warum ein Bürgermeister in seiner Machtausübung viel schärfer eingeschränkt und viel stärker von der Öffentlichkeit kontrolliert wird als das Mitglied einer Provinz- oder Staatsregierung.

Noch einmal (ja, ich wiederhole mich): Wer diese Gegebenheiten übersieht, verliert jeden Sinn für Zusammenhänge und für das Umfeld von Politik, Verwaltung, Partizipation und Repräsentation. Das städtische Rathaus ist eben nicht das gleiche wie die Hauptstadt einer Provinz, eines Gliedstaats oder eines Nationalstaats.

Fraglos sind einige Städte inzwischen so groß geworden, daß sie beinahe eigenständige Republiken darstellen. Man denke nur an eine Megalopolis wie New York oder auch an Los Angeles. In solchen Fällen könnte die Mindestforderung eines Grünen Programms darin bestehen, daß die Föderationen nicht zwischen diesen Städten selbst aufgebaut werden, sondern jeweils innerhalb eines Stadtgebiets – also unter den Wohnvierteln der einzelnen Stadtteile. Denn diese riesigen wuchernden und übervölkerten Gebilde müssen – was ihre Institutionen betrifft – regelrecht demontiert und in authentische Kommunen aufgegliedert werden, die das menschliche Maß einhalten und für eine partizipatorische Demokratie geeignet sind. Noch verkörpern diese Gebilde weder institutionell noch real eine vollentwickelte Staatsmacht, wie sie ja sogar in den am dünnsten besiedelten Bundesstaaten der USA etabliert ist. Noch ist der Bürgermeister kein Gouverneur mit entsprechend großen Machtbefugnissen, und noch bilden die Stadtverordneten kein souveränes Parlament, das etwa die Macht hätte, die Todesstrafe einzuführen – wie es in den USA zur Zeit hier und da wirklich geschieht.

Auch in solchen Städten, die im Begriff sind, sich in Quasistaaten zu verwandeln, läßt sich ein beträchtlicher Freiraum für eine libertär orientierte Politik finden. Andererseits gehen von den Exekutivorganen dieser Riesenstädte größte Gefahren aus, verfügen sie doch über enorme Bürokratien, über Polizeigewalt, Steuerhoheit, sogar über bestimmte Justizorgane – alles äußerst problematisch für einen libertär-kommunalistischen Ansatz. Wir müssen uns also immer vorbehaltlos der Frage nach der konkreten Situation stellen. Es gibt Fälle, wo in den großen Städten einzig der Magistrat und das Bürgermeisteramt Gelegenheit bieten, der Konzentration der Macht in den Händen einer immer

stärkeren Provinz- oder Staatsverwaltung oder gar einer die ganze Stadt tangierenden Rechtsprechung entgegenzuwirken (ein treffendes Beispiel ist wieder Los Angeles); dort bietet eine Kandidatur für den Magistrat tatsächlich die einzige Möglichkeit, den Trend zu immer autoritäreren Staatsinstitutionen aufzuhalten und zur Wiederherstellung einer institutionell dezentralisierten Demokratie beizutragen.

Es wird zweifellos noch lange dauern, bis Stadtgebilde wie New York physisch in echte politische Kommunen aufgelöst werden können. Ein derartiges Ziel wird Bestandteil eines Grünen Maximalprogramms sein. Es spricht aber nichts dagegen, eine so riesige Stadt Schritt für Schritt institutionell zu dezentralisieren. Dieser Unterschied – zwischen physischer und institutioneller Dezentralisierung – muß uns immer vor Augen stehen. Wie oft sind nicht schon von progressiver Seite und selbst von Stadtplanern wunderschöne Vorschläge gemacht worden mit dem Ziel, die lokale Demokratie in solchen Megastädten zu stärken und dem Volk tatsächlich mehr Macht zu übertragen, um dann doch nur von zynischen Zentralisten mit dem Argument abgebügelt zu werden, derartige Vorhaben seien schon rein physisch undurchführbar.

Wer die institutionelle Dezentralisierung einer Riesenstadt an ihre physische Aufteilung binden will, bringt nur Verwirrung in die Diskussion über die Vorteile der Dezentralisierung. Diese beiden so unterschiedlichen Schrittfolgen zu verknüpfen oder sogar in eins zu setzen, ist geradezu eine geheimer Trick der Zentralisten. Die libertären Kommunalisten sollten stets diesen Unterschied zwischen institutioneller und physischer Dezentralisierung im Sinn behalten und sich klarmachen, daß – während letztere vielleicht noch viele Jahre auf sich warten lassen wird – die erstere uneingeschränkt Wirklichkeit werden kann.

LITERATURVERWEISE

1 Orwell, G.: „Neunzehnhundertvierundachtzig" (Berlin 1949) S. 274
2 Melaart, J.: „Çatal Hükük„ (London 1967), S. 58; (deutsch: Çatal Hükük – Stadt aus der Steinzeit. Bergisch Gladbach 1967.)
3 Wendorf, F. et al.: „An Ancient Harvest on the Nile" in Science 82, November 1982, S. 68
4 ebd. S. 73
5 Polanyi, K.: „Primitive, Archaic and Modern Economics" in G. Dalton ed.: „ Essays of Karl Polanyi" (Boston 1968) S. 81
6 Rousseau, J.-J.: „Der Gesellschaftsvertrag" (Frankfurt a. M. 1978) S. 167
7 Aristoteles: „Politik" (Hamburg 1981) 1326a 30–40 (Zitat von M. Bookchin abgeändert)
8 ebd. 1280a–1280b
9 ebd. 1252b13
10 Ross Taylor, L.: „Roman Voting Assemblies" (Ann Arbor 1966) S. 2
11 ebd. S. 3
12 ebd. S. 3
13 Rousseau, J.-J.: a.a.O. S. 122
14 Machiavelli, N.: „Der Fürst" (Stuttgart 1955) S. 50
15 Frankfort, H.: „The Birth of Civilization in the Near East" (New York 1956) S. 77
16 Finley, M.I.: „Democracy – Ancient and Modern" (New Brunswick 1973) S. 22 (deutsch: „Antike und moderne Demokratie" bei Reclam)
17 Mossé, C.: „The Ancient World at Work" (New York 1969) S. 27
18 Zimmern, A.: „The Greek Commonwealth" (New York undat.) S. 59
19 Plutarch: „Solon" in „Große Griechen und Römer, Bd.1" (München 1979) S. 224
20 ebd. S. 231
21 Zitiert nach Thukydides: „Der Peloponnesische Krieg" (Stuttgart 1977) S. 163
22 Webster, T. B.L.: „Life in Classical Athens" (London 1969) S. 87
23 Forrest, W. G.: „The Emergence of Greek Democracy" (New York 1966) S. 214
24 Aischylos: „Orestie" in „Griechische Tragödien" (Frankfurt a.M. 1961) S. 127
25 ebd. S. 126
26 Forrest, W. G.: a.a.O. S. 204; Thomson, G.: „Aeschylus and Athens" (New York 1968)
27 Rostovtzeff, M.: „Rome" (London 1960) S. 104
28 ebd. S. 100
29 ebd. S. 104
30 Heine, H.: „Reisebilder Kap. XXIV" (Stuttgart undat.) S. 381
31 Starr, C.: „Civilization and the Caesars" (New York 1965) S. 90
32 ebd. S. 105
33 Mundy, J. H., Riesenberg, P.: „The Medieval Town" (New York 1958) S. 18
34 Martines, L.: „Power and Imagination" (New York 1980)

35 Mundy, J. H. in seiner Einleitung zu Pirenne, H.: „Early Democracy in the Low Countries" (New York 1963) S. xxii
36 Martines, L.: a.a.O. S. 27
37 Mundy, J. H.: „Europe in the High Middle Ages" (London 1973) S. 409
38 Martines, L.: a.a.O. S. 35
39 ebd. S. 37
40 Waley, D.: „The Italian City Republics" (New York 1969) S. 63
41 ebd. S. 63
42 Martines, L.: a.a.O. S. 49
43 ebd. S. 52
44 Zitiert nach: Mundy, J. H.: „Europe in the High Middle Ages" S. 408
45 Emerton, E.: „The Beginnings of Modern Europe" (New York 1917) S. 207
46 Waley, D.: a.a.O. S. 221
47 ebd.
48 Barber, B.: „The Death of Communal Liberty" (Princeton 1974) S. 263
49 Furet, F. et al.: „The Sans-Culottes and the French Revolution" in Kaplow, J. ed.: „New Perspectives on the French Revolution" (New York 1965) S. 235
50 ebd. S. 234
51 Zitiert nach Guerin, D.: „Klassenkampf in Frankreich" (Frankfurt a.M. 1979) S. 23
52 Palmer, R. R.: „The Age of Democratic Revolutions" (Princeton 1959)
53 Burckhardt, J.: „Die Kultur der Renaissance in Italien" (Köln undat.) S. 6
54 Larsen, J. A. O.: „Greek Federal States" (London 1967) S. 27
55 Kropotkin, P. „Gegenseitige Hilfe" (Berlin 1975, Wien/Grafenau 1989)
56 ebd. S. 192
57 ebd. S. 193
58 Grenfell Baker, F.: „The Model Republic" (New York 1892) S. 308, zitiert nach Barber, B.: a.a.O. S. 14
59 Mumford, L.: „Die Stadt". Geschichte und Ausblick. (Köln 1961) S. 395
60 Waley, D.: a.a.O. S. 126
61 Zagorin, P.: „Rebels and Rulers" (New York 1982) S. 232
62 Engels, F.: „Der deutsche Bauernkrieg" in „Marx-Engels-Gesamtausgabe" (Berlin 1977) Bd.I/10 S. 441
63 Strayer, J. R.: „On the Medieval Origins of the Modern State" (Princeton 1970) (deutsch: „Die mittelalterlichen Grundlagen des modernen Staates" bei Böhlau)
64 Hobsbawm, E.: „Primitive Rebels" (Manchester 1959) (deutsch: „Sozialrebellen" bei Luchterhand)
65 Zagorin, P.,: a.a.O. S. 93
66 Marx, K.: „Zur Kritik der politischen Ökonomie (Vorwort)" in „Ausgewählte Schriften in zwei Bänden" (Berlin 1966) Bd. 1 S. 336
67 Zagorin, P.: a.a.O. S. 243
68 ebd. S. 244
69 Beard, M.: „A History of Business" (Ann Arbor 1938) S. 50

70 Lopez, R.S. : „The Evolution of Land Transport in the Middle Ages" in Past and Present, April 1956, S. 17
71 ebd. S. 18
72 ebd. S. 17
72a ebd. S. 23
72b ebd.
73 Sweezy, P.: „A Critique" und „A Rejoinder" in Hilton, R. ed.: „The Transition from Feudalism to Capitalism" (London 1976) S. 33 bzw. S. 102
74 Wallerstein, I.: „Historical Capitalism" (London 1983) (deutsch: „Der historische Kapitalismus" im Argument-Verlag)
75 Engels, F.: „Die Lage der arbeitenden Klasse in England" (Berlin 1964) S. 81
76 ebd. S. 68
77 ebd. S. 69
78 ebd. S. 80
79 Jacobs, J.: „Cities and the Wealth of Nations" (New York 1984) S. 31
80 Mooseburger, H.: „Die Bündnerische Allemande" (1891), zitiert nach Barber, B.: a.a.O. S. 112 [rückübersetzt, A.d.Ü.]
81 Barber, B.: a.a.O. S. 15
82 ebd. S. 49
83 ebd. S. 100
84 Weilenmann. H.: „Pax Helvetica, oder die Demokratie der kleinen Gruppen" (Zürich 1951), zitiert nach Barber, a.a.O. S. 101 [rückübersetzt, A.d.Ü.]
85 Breen, T.H.: „Puritans and Adventurers" (New York 1980) S. 3
86 ebd. S. 4
87 „Massachusetts Centinal", 24.Juni 1786, zitiert nach Szatmary, D. P.: „Shay's Rebellion" (Amherst 1980) S. 1
88 Minot, G.R., zitiert in Turner Main, J.: „Political Parties before the Constitution" (New York 1974) S. 96
89 Szatmary, D. P.: a.a.O. S. 6
90 Gross, R. A.: „The Minutemen and Their World" (New York 1976) S. 10
91 Szatmary, D.P.: a.a.O. S. 10
92 ebd. S. 11
93 Warren, J.: „Letter to John Adams, January 28, 1785", zitiert nach Szatmary, D. P.: a.a.O. S. 11
94 Horkheimer, M.: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" (Frankfurt a.M. 1967) S. 130

ANHANG II

INTERVIEW MIT MURRAY BOOKCHIN

von Wolfgang Haug

Das Gespräch fand am 6. September 1994 in Burlington, Vermont statt.
Auszug. Das vollständige Interview findet sich in
Schwarzer Faden Nr. 52, 1/95

... Frage: Du siehst in dem Begriff „Autonomie„ vor allem den individuellen Freiheitsbegriff. Hat den die „Autonomie" keine gesellschaftliche Komponente? (Bookchin macht im ersten Teil der Antwort eine Unterscheidung zwischen autonomy und freedom.)

Zusammengefaßt bedeutet der Unterschied zwischen *autonomy* und *freedom*, daß die autonomy statisch bleibt, sie basiert auf einem Individuum, das irgendwie durch seine Geburt existiert, sie basiert nicht auf gesellschaftlichen Institutionen oder Verantwortlichkeiten, außer in einer negativen Abgrenzung, daß man nichts und soll, was dem anderen schadet. In freedom steckt die Erkenntnis, daß es eine gesellschaftliche Organisation geben muß, daß alles, auch die Vorstellung von freedom einer historischen Entwicklung unterliegt, daß neue Institutionen entwickelt werden, neue Formen von Individualität auftauchen und neue Verantwortlichkeiten und Rechte in Erscheinung treten.

Von diesen zwei Traditionen, die ich mal die individualistische und im weitesten Sinne sozialistische Tradition nennen will, ist letztere, also die antikapitalistische und antihierarchische, sprich die revolutionäre, in den USA mehr und mehr in den Hintergrund getreten. Und mehr und mehr junge Leute gehören zu diesem individualistischen Yuppie-Typ und es tut mir leid es zu sagen, aber viele von ihnen nennen sich Anarchisten. Dabei folgen sie bourgeoisen Vorstellungen, eine neue „Innerlichkeit" ist groß im Kommen, insgesamt handelt es sich um apolitische Vorstellungen, nicht um antistaatliche Vorstellungen, sondern um die Haltung: ‚ja nicht in gesellschaftliche Affären verwickelt' zu wer-

den. In dieser Tendenz liegt es dann, daß die Bourgeoise bzw. deren Modeschöpfer, deren Filmemacher, deren Medien nach immer neueren, verrückteren Leuten sucht. Als z.B. Maos Kulturrevolution in China lief, wurde es in New York Mode, die Uniformen der Roten Garden zu verkaufen und es gab Leute, die in diesen Uniformen zur Arbeit an die Wallstreet gingen. Später wurde es Mode, sich ganz in schwarz zu kleiden, und alle Boutiquen begannen schwarze T-Shirts, schwarze Hoseen, ja sogar schwarze Masken zu verkaufen! Und man konnte auch T-Shirts mit dem A im Kreis dort kaufen. Und die Leute, die es kauften, wußten meist nicht, warum sie dieses A trugen und für was es stand. D.h. der Kapitalismus hat keinerlei Probleme mit dieser autonomy. Sie ist prima, sie produziert neue Bedürfnisse, neue Moden und neue Lebensstile und jede/r schließt sich diesen neuen Lebensstilen an. Ich habe ein Buch, einen „Führer" zu den diversen Lebensstilen! Es ist unglaublich; es kam 1977 heraus. Im Vorspann hieß es, Politik ist nicht mehr wichtig, was zählt ist die Selbstverwirklichung. Das Buch versprach, Wege zu einem neuen Selbst zu weisen. Zu einem einmaligen, einzigen Selbst. Vielleicht hätte Stirner das gemocht, vielleicht aber auch nicht. Aber jetzt ist es ein Massenphänomen geworden, zumindest in der Mittelschicht, die es sich leisten kann, ein neues Selbst zu kultivieren. Mithilfe der Psychotherapie, durch Astrologie, durch verschiedene Modestile und, das tut mir leid, durch Ideen aus dem Anarchismus. Anarchismus ist sehr schick geworden.

Wenn Anarchisten also ihre Theorie auf autonomy und consensus, gegen Technologie und für einen neuen Primitivismus (wie die US-amerikanische Anarcho-Zeitung Fifth Estate, Anm. des Interviewers) und letztlich auf einer extravaganten Einzigartigkeit aufbauen, halte ich das für tragisch. Ähnlich tragisch wie wenn einzelne Indianer einen Mythos aufbauen, daß sie näher an der Natur seien und deshalb einen Avantgarde-Anspruch herleiten oder wenn Afroamerikaner afrikanische Rituale wiederentdecken und daraus einen Avantgarde-Anspruch entwickeln oder wenn Ökofeministinnen damit ankommen, Frauen hätten einen Führungsanspruch, weil sie mehr als 50% der Weltbevölkerung wären und aufgrund der Geburt von Kindern näher an der Natur seien – all das verhindert nur die Neuformierung einer Bewegung. Stattdessen werden verschiedene Kulte gebildet, einige davon sehr groß, sicher, aber jeder hält sich für die Spitze der Bewegung, jeder denkt, wir sind diejenigen, die am meisten unterdrückt werden und deshalb muß jeder tun, was wir fordern.

Ich widersetze mich solchen Ansprüchen und ich gehe zurück zu einer Analyse der Gesellschaft und entwickle von dort aus einen Perspektive, wie eine zukünftige Gesellschaft aussehen sollte. Dabei behaupte ich nicht, daß ich alles weiß, und ich bin bereit von jedem zu lernen. Aber ich trete für eine Organisierung ein, ich bin gegen Konsens und für Meinungsverschiedenheiten, denn ich war normalerweise immer Teil von Minderheiten, das möchte ich mal festhalten (lacht). Ich bin für einen revolutionären Prozeß und, um es noch weiter zu treiben, ich trete ein für eine demokratische Dimension des Anarchismus, die ich Kommunalismus nenne.

Wie definierst du diesen Begriff?

In einem amerikanischen Lexikon (Heritage Dictionary) gibt es eine gute Beschreibung: „Kommunalismus ist eine Theorie über ein Gesellschaftssystem, in dem autonome und lokale Gemeinschaften lose zu einer Föderation zusammengeschlossen haben." AnarchistInnen sollten sich diesen Begriff zu eigen machen. Es ist eine Sache, gegen Parteien oder gegen den Staat zu sein, aber wie sieht es mit der positiven Definition aus? Für was sind wir? Unter sozialistischen Anarchisten gab es immer ein Ideal: die Kommune der Kommunen. Dabei ist das Wort sozialistisch und kommunistisch durch die ehemaligen „sozialistischen" Staaten und den Bolschewismus negativ belastet und das Wort Anarchismus durch den Individualismus. Man muß heute ein zusätzliches Wort zum Anarchismus benutzen und ich würde deshalb den Begriff „kommunaler Anarchismus" benutzen, weil darin die Welt, die wir aufbauen wollen, enthalten ist. Nicht nur die Welt gegen die wir antreten. Wenn Du in den USA nur das Wort „Anarchist" benutzt, wirst Du als Individualist betrachtet. Vielleicht ist es weniger bekannt, aber die spanischen Anarchisten 1936 benutzten für ihre Gesellschaftsvorstellung nicht mehr den Begriff Anarchismus sondern libertärer Kommunismus. Bei allen Gelegenheiten ließen sie den „communismo libertario" hochleben, die einzigen Gelegenheiten, bei denen sie noch „Viva anarquia" schrien, waren die Exekutionen, wo sie erschossen wurden oder anläßlich von Begräbnisfeiern. Und dafür gab es einen Grund: der Begriff sollte ausdrücken, wofür die Anarchisten eintreten und nicht nur wogegen. Anarchismus ist zu sehr bloße Negation. Die Mentalität, die sich aus der autonomy-Vorstellung ableitet ist hauptsächlich, das, wogegen man ist. Eine Vereinigung von Egoisten, wie sie bei Stirner auftaucht, zeigt nicht auf, für welche Art von Gesellschaft sie sind. Deshalb also Kommunalismus, weil er die Gesellschaft beschreibt, zeigt, wofür wir sind, für freie Kommunen, für eine Konföderation etc. – natürlich bin ich gegen den Staat, gegen den Kaptalismus und gegen Hierarchie und so weiter.

Kannst Du verdeutlichen, wie Du Dir vorstellst, daß diese Kommunalismus-Vorstellung in die Praxis umgesetzt werden soll. z. B. in einer Stadt?

Ich glaube, daß eine wichtige Voraussetzung für Kommunalisten ist, zu erkennen, daß es nicht einfach eine Gesellschaft und einen Staat gibt. Etwa nach der Vorstellung: Die Gesellschaft ist die „Welt“, in der Du arbeitest, in der Du Freunde findest, wo die Kinder aufwachsen etc. – der Staat ist die autoritäre Seite, er besitzt das Gewaltmonopol, teilt in Klassen, unterdrückt und verwaltet. Dazu gibt es aber eine andere Ebene, die Griechen nannten dies die „politische“ Ebene, gemeint war die Verwaltung der Gemeinschaft. Und dies geschah in den großen Versammlungen aller Bürger. Einschränkend ist zu sagen, daß ihre Vorstellung des Bürgers sehr eng war, es waren keine Frauen, keine Sklaven und keine Fremden zugelassen, die in der Stadt lebten. Aber innerhalb der Bürgerversammlung hatte jeder dieselben Rechte, jeder konnte sprechen und abstimmen. Wenn sie eine Konsensentscheidung erreichen konnten, gut, wenn nicht, wurde abgestimmt. Die Polis war ein öffentlicher Raum, eine politische Sphäre. Daneben gibt es die private oder soziale Sphäre, die Familien, die Arbeit, das Aufwachsen der Jugendlichen etc. aber es muß diesen öffentlichen Raum geben, in dem Interessen aufeinandertreffen und demokratisch gelöst werden. Und diese öffentliche politische Sphäre, in der von allen diskutiert und entschieden wird, müssen wir erst wieder entwickeln! In Amerika nennen wir dies die face-to-face-democracy (Basisdemokratie, direkte Demokratie), das hat nichts mit der heutigen Demokratie zu tun. Heute nennen wir eine Republik Demokratie. Heute ist auch der Politik-Begriff so eng mit dem Staat verbunden, daß es für den Staat möglich geworden ist, sich als diesen politischen Raum auszugeben.

Was wir als AnarchistInnen zu tun haben ist, den Staat abzuschaffen, aber nicht die politische Sphäre! Wir können nicht einfach alles auf die „Gesellschaft“, auf die soziale Sphäre umlenken. Das haben z. B. die Anarchosyndikalisten versucht, als sie die Fabrik zur öffentlichen, politischen Sphäre machen wollten, wo die syndikalistische Gewerkschaft die Trägerschaft übernahm. In einer freien Gesellschaft muß es aber eine politische Sphäre geben, in der die Leute sich nicht mehr als Arbeiter oder Intellektuelle fühlen. Ich möchte gern davon ausgehen, daß beides kombiniert werden kann, wie sich dies schon die 48er, Kropotkin oder Marx erträumt hatten.

Wir müssen also diese politische Sphäre entwickeln und diese bestimmte Vorstellung des freien Bürgers, der kein Klassenphänomen mehr ist. Nicht mehr die Klasse sondern die community (Gemeinschaft, in der mensch lebt, Anm. des Übersetzers) bestimmt den Citoyen, ein Begriff aus der Französischen Revolution. Damals kam es nicht auf den Beruf an, den einer ausübte, sondern auf die Tatsache, daß jemand in die Versammlung seines Bezirks ging und sich einmischte. Und das ist kein geringer Unterschied. Laß es mich am Beispiel der Spanischen Revolution verdeutlichen:

Als die Arbeiter in Barcelona durch die CNT die Kontrolle über die Betriebe übernommen hatten, verhielten sich viele Arbeiter, obwohl sie den Betrieb kollektiviert hatten, wie „Kollektivkapitalisten“, d. h. sie traten in Konkurrenz zu anderen kollektivierten Betrieben derselben Branche, auch wenn diese ebenfalls von der CNT kollektiviert waren. Die CNT ihrerseits beanspruchte die Führung dieser Kollektivierungen und schuf, ob sie es wollte oder nicht, eine neue Bürokratie. Wenn du in eine Betriebsversammlung gingst, warst du kein „freier Bürger“, du gingst als Textilarbeiter, als Ingenieur etc., d. h. du bliebst ein Produkt industrieller Strukturen und du hattest ein Spezialinteresse zu vertreten, das nicht vom allgemeinen Interesse der Gemeinschaft (community) ausging.

Die politische Sphäre muß Teil einer originären libertären Theorie werden, dabei muß einer neuer Typ einer sozial engagierten Person entstehen, die ich „freien Bürger“ (citizen) nenne. Es geht um die Wiedergewinnung der Politikfähigkeit für alle. Die Leute in den USA glauben immer weniger an den Staat. Wenn man an den Staat glaubt, erhält man eine Politik, wie die der Grünen, die wie in Deutschland ins Parlament und in Regierungen gehen. Man erhält Begriffe wie „repräsentative Demokratie“, das ist kompletter Blödsinn, man kann keine Demokratie über Repräsentation verwirklichen. Das ist eine Widerspruch. Dort wird auch keine „Politik“ gemacht, was sie praktizieren ist „Staatskunst“. Wahre „Politik“ ist das Management einer Gemeinschaft durch die Leute der Gemeinschaft selbst, durch Versammlungen; es ist die Verwaltung einer Gemeinschaft durch Delegierte, die zu jeder Zeit unter der Aufsicht der Versammlungen stehen. Es kann heute also auch nicht nur darum gehen, alternative Institutionen wie Food Coops, ärztliche Versorgung etc. aufzubauen, so wichtig diese auch sind, sondern es muß diese politische Sphäre in einer Stadt geschaffen werden. In großen Städten in der Nachbarschaft, den Stadtteilen, in kleinen auf Stadtebene. Dort müssen die Menschen daran arbeiten, die Kontrolle über ihre Stadt, ihren Stadtrat etc. zu erlangen. Das soll jetzt nicht heißen, daß der Anarcho-Kommunalist diese Kontrolle nur deshalb anstrebt, um etwa hinterher die Kontrolle über die sanitären Anlagen einer Stadt auszuüben. Was danach kommt und sehr wichtig ist, ist, daß überregionale Konföderationen geschlossen werden. Konföderationen die in radikaler Opposition zum Staat stehen. Die Konföderationen fordern Zuständigkeiten zurück, die der Staat den Kommunen über hunderte von Jahren weggenommen hat. Man kann also keinen kommunalen Anarchismus in einer einzigen Stadt verwirklichen – genausowenig, wie man einen Sozialismus in einem Land aufbauen konnte. Erst wenn es Konföderationen gibt, kann es gelingen, den Staat zu schwächen und mehr und mehr Zuständigkeiten zurückzuerlangen.

Das bedeutet für mich für eine gewisse Zeit ein System dualer Macht. Und

diese zweite Macht wendet sich gegen den Staat. D.h. aber auch, daß kein Kommunalist sich je für einen Landtag oder gar Bundestag oder das Repräsentantenhaus aufstellen lassen darf. Es geht um einen Kampf, den Staat zu unterminieren, nicht zu partizipieren. Ich hoffe, daß dies friedlich möglich ist, daß der Staat ausgehöhlt werden kann. Daß der Staat nicht gegen eine Mehrheit vorgehen kann. Aber ich werde sicherlich keine Neonazis überzeugen können und ich werde auch damit rechnen müssen, daß es Leute gibt, die gegen uns vorgehen. D.h. daß wir uns gegebenenfalls auch verteidigen müssen.

Noch mal betonen will ich, daß die Vorstellung von Kommunalismus nichts mit den Konzepten der deutschen Grünen zu tun hat. Sie haben sich ja nicht nur für lokale Wahlen, sondern auch für Land- und Bundestagswahlen aufgestellt. Damit haben meine Vorstellungen nichts gemeinsam. Ich will keine Partei, ich will ein System von Konföderationen. Aber ich will auch etwas anderes sagen: unter Anarchisten gibt es eine schon geradezu mystische Furcht davor zu wählen. Darunter sind viele gute Genossen und ich kann ihre Gründe verstehen, aber wenn es für alle Wahlen gilt, hat es etwas mystisches. Sie wollen auch bei lokalen Wahlen nicht abstimmen und sie wollen sich auch auf lokaler Ebene nicht organisiert an Wahlen beteiligen. Sie arbeiten auch nicht in der Nachbarschaft, um Nachbarschaftsversammlungen ins Leben zu rufen. Aber darum würde es zunächst gehen, Nachbarschaftsversammlungen zu initieren, auf allen Ebenen, bis zuletzt Städte wie Frankfurt oder Berlin davon so durchdrungen wären, daß eine Stadtkonföderation möglich wird.

Das ist nicht unmöglich. In der Amerikanischen Revolution findet sich das Beispiel von Boston. Um 1860 war es die drittgrößte Stadt der USA, nicht mit Millionen, aber mit Hunderttausenden, und sie wurde durch eine Stadtversammlung „regiert", als diese zu groß wurde, teilten sie die Stadt in 5, 10, 15 Distrikte auf, so daß es später 15 verschiedene Stadtversammlungen gab, zu denen alle kommen konnten (mit der Einschränkung, daß es damals vor allem nur die Männer waren). Die Ergebnisse wurden Delegierten mitgegeben, die diese verschiedenen Versammlungsbeschlüsse zusammenbrachten. Dabei gab es keinen Bürgermeister.

Derzeit auf deutsch lieferbare Titel:
Murray Bookchin: Die Neugestaltung der Gesellschaft, Trotzdem Verlag, 1992
(Dieser Titel enthält eine erste Bookchin-Bibliographie.)
Murray Bookchin: Die Formen der Freiheit, Büchse der Pandora Verlags. GmbH, 1978/1980
Murray Bookchin: Hierarchie und Herrschaft, Kramer Verlag, 1981
Übersetzte Artikel in Schwarzer Faden: u.a. in: Nr. 26, 27, 39, 43, 52